ROWAQ MAYSALOON

رواق ميسلون

Political and Cultural Studies

دراسات سياسية وثقافية

مجلة فصليّة تصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر



السلطة والعنف

العدد السادس - حزيران/ يونيو 2022

في هذا العدد



العدد السادس

حزيران/ يونيو 2022

ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

مؤسسة ثقافية وبحثية مستقلة، غير ربحية، تُعنى بإنتاج ونشر الدراسات والبحوث والكتب التي تتناول القضايا السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية في منطقة الشرق الأوسط، وتولي اهتمامًا رئيسًا بالترجمة بين اللغات الأوروبية، الإنكليزية والفرنسية والألمانية، واللغة العربية. وتهدف إلى الإسهام في التنمية الثقافية والتفكير النقدي والاعتناء الجاد بالبحث العلمي والابتكار، وإلى تعميم قيم الحوار والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. وتسعى لتبادل الثقافة والمعرفة والخبرات، وإقامة شراكات وعلاقات تعاون وثيقة مع المؤسسات والمعاهد والمراكز الثقافية والعلمية، العربية والأوروبية. وتؤمن بأهمية تعليم وتدريب الشباب، والأخذ بيدهم، والارتقاء بهم ومعهم في سلّم الإبداع والإنتاج، وتعمل لتكون خططها التدريبية متوافقة مع المعايير العالمية، بالتعاون مع مجموعة من الخبراء العرب والأوروبيين.

رواق ميسلون

مجلة «رواق ميسلون» للدراسات الفكرية والسياسية؛ مجلة بحثية علمية، فصلية، تصدر كل ثلاثة أشهر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، ولها رقم دولي معياري (ISSN: 2757-8909). وتُعنى بنشر الدراسات ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفًا رئيسًا ومجموعة من الأبواب الثابتة. وللمجلة هيئة تحرير متخصِّصة، وهيئة استشارية تشرف عليها، وتستند المجلة إلى أخلاقيات البحث العلمي، وقواعد النشر المعتمدة عالميًا، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، وإلى لائحة داخلية تنظّم عملية التقويم.

تطمح المجلة إلى طرق أبواب فكرية سياسية جديدة، عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معمّقة أساسها إعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا أخرى جديدة، وتولي التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات الفكرية المختلفة السائدة.

اللوحات في هذا العدد للدكتور والفنان التشكيلي منذ بدر حلوم

المراسلات باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني:

rowaq@maysaloon.fr

باريس، فرنسا: 0033 7 66 60 08 90

إسطنبول، تركيا: 0090 531 245 0871

الموقع الإلكتروني: www.maysaloon.fr

البريد الإلكتروني: info@maysaloon.fr



دراسات سياسية وثقافية

Political and Cultural Studies

مجلة فصليّة تصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر



العدد السادس
حزيران/ يونيو 2022

المحتويات

هذا العدد

الافتتاحية

ملف العدد:

أولًا: دراسات (محكّمة)

ثانيًا: مقالات رأي

ثالثًا: ملف خاص: تجارب نسوية

حوار العدد

دراسات ثقافية



العدد السادس
حزيران/ يونيو 2022

إبداعات ونقد أدبي

ترجمات

مراجعات وعروض كتب

وثائق



هذا العدد

العدد السادس من (رواق ميسلون)

هيئة التحرير



دراسات سياسية وثقافية

Political and Cultural Studies

مجلة فصليّة تصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر



العدد السادس من (رواق ميسلون)

السلطة والعنف

تناول العدد السادس من مجلة (رواق ميسلون) موضوعًا محوريًا وحاضرًا في حياة شعوب المنطقة العربية هو «**السلطة والعنف**»، فعلى الرغم من كونه موضوعًا مطروحًا بكثافة إلّا أنه اكتسى أهمية إضافية بعد انطلاق الربيع العربي في أواخر عام 2011 بحكم الحضور الكثيف للعنف السلطوي وردّات الفعل العنفية من الجماعات الدينية والمذهبية أو الإثنية أو الأيديولوجية، فضلًا عن دخول العنف الخارجي على خط الصراعات السياسية في بلدان عربية عديدة، سواء أكان عنفًا موجهًا من الدول أو من الجماعات المرتبطة بها مذهبيًا أو قوميًّا.

كانت **افتتاحية العدد** التي كتبها **راتب شعبو** بعنوان **(سلطات العنف، أو الشرعية المستمدة من العنف)**، طرح وناقش فيها عددًا من الأسئلة المهمة المتعلِّقة بالسلطة والعنف: «كيف يمكن لسلطةٍ تأسَّست على العنف أن تؤسِّس لسلطةٍ تقوم على الإرادة العامة؟ أو بالأحرى هل يمكن لسلطةٍ تأسَّست على العنف (أي استلمت مقاليد السلطة بالعنف) أن تتحول إلى سلطةٍ خاضعةٍ للإرادة العامة؟ هل لمن حاز السلطة بالعنف أن يتنازل عنها لمصلحة آليةٍ سلميةٍ لإنتاج السلطة يمكن أن تفضي إلى إقصائه هو نفسه عن السلطة؟ بكلام آخر، كيف يمكن كسر حلقة العنف المتوالدة، وهل يمكن كسرها بالعنفٍ؟»، وانتهى إلى أن «المسار الذي يجب على مجتمعاتنا السير فيه هو مسار قطع العلاقة بين الشرعية والعنف، فلا تبقى القوة وامتلاك وسائل العنف مصدرًا للسلطة وللشرعية. هذا يعني إعادة الاعتبار للجدوى السياسية للأفكار والبرامج والتوجهات ولمدى تمثيلها الشعبي.» لأن أولئك «الذين يغلقون باب السياسة والفكر السياسي» إنما «يفتحون باب العصبيات من كل الأصناف، ويفتحون باب تفتت المجتمع وضياع طاقاته وبؤس أهله.»

وفي باب **الدراسات والبحوث**، كتب **محمد بن الطيب** بحثًا بعنوان **«السلطة الروحية للتصوّف في مواجهة العنف والتطرّف»**، حاول فيه تأكيد دور التصوف في مواجهة أدواء التطرّف، والإبانة عن وجوهٍ من السلطة

الروحية للتصوف تؤهّله لمقاومة العنف، وذلك ببيان قيمة التصوف وعظيم منزلته، وأنّه ليس كما يظنّ كثيرٌ من الناس عزوفًا عن الدنيا وفرارًا من أهلها واعتزالًا لشؤونها، وعنوان جهلٍ وتخلّفٍ وخرافةٍ ودَرْوشة.

وقدَّم **شوكت غرز الدين** دراسة بعنوان **«العنف السلطوي والأخلاق»**، أكّد فيها أن للعنف السلطوي منطقٌ داخليٌ قابلٌ للوصف. فهو «ممارسةٌ منظمةٌ قوامها وسائل وأهداف وإرادة ونتائج. ولهذا، فإن منطقه الداخلي محكومٌ بالوسائل المُستخدمة أساسًا من جهةٍ أولى، وبالنتائج المتحققة من جهةٍ ثانيةٍ. ومن جهةٍ ثالثةٍ بالممارسين له كالسلطات أو الأنظمة المستبدة أو الدول، أو (الهويات المُتخيّلة) الطائفية والقومية والإسلامية. إلّا أنه متعلقٌ من جهةٍ رابعةٍ بأخلاقيات كلٍّ من تماسك (الهوية المُتخيّلة)، ومركزية (الولاء)، والطاعة العمياء (البيروقراطية). وأما بالنسبة إلى ارتباطه بالغايات والإرادة والنيات والنزعة العدوانية الطبيعية والنفسية، وكأنه مجرد عنفٍ طبيعي، أو مرضٍ نفسي أو جنونٍ، أو غاياتٍ نبيلةٍ تبرِّر لا أخلاقية الوسائل، فهو ارتباطٌ ضعيفٌ.»

فيما كان بحث **الزهراء سهيل الطشم** بعنوان **«السلطة والعنف في الفكر الغربي؛ نماذج من المرحلة المعاصرة: فوكو وبورديو»**، تعرّضت فيها إلى مسار التناول الفكري النقدي لموضوعة العنف والسلطة في الفلسفة الغربية المعاصرة، سواء أكانت فلسفةً سياسيةً أم اجتماعيةً. ويتوخّى البحث بصورة رئيسة «إظهار علاقة التلازم والوحدة بين السلطة والعنف عبر التاريخ، وتوضيح صيغ العنف اللامرئية»، بالارتكاز على ما قدّمه كل من ميشيل فوكو وبيير بورديو من أفكار، لأن دراسة أي ظاهرةٍ في سياقاتها التاريخية يساهم في توضيحها وإجلاء الغموض عنها.

أما **آندي فليمستروم**، فكانت دراستها بعنوان **«صناعة الارهاب- العوامل التفسيرية لإرهاب الدولة والجماعات والأفراد»**، حاولت فيها استكشاف ظاهرة الإرهاب في منطقة الشرق الأوسط بوصفها المنطقة الأقل استقرارًا على مستوى العالم، وبحكم أنها اليوم في صدارة المناطق الموسومة بإنتاج الإرهاب، وفي هذا السياق تناولت عددًا من النقاط الأساسية؛ إيجاد تمييز واضح بين الإرهاب وحركات التحرر الوطني على مستوى العالم، استكشاف العلاقة بين الإرهاب والدين، الحركات اليسارية في العالم وعلاقتها بالإرهاب، الإرهاب الفردي والإرهاب الجماعي وإرهاب الدول،



أسباب الإرهاب: الحروب والاستعمار والتفرقة العنصرية، أسباب اقتصادية منتجة للفقر ولاختلال موازين العدالة الاجتماعية، وأسباب سياسية تؤدي إلى غياب الحريات وانتهاك حقوق الإنسان، وأسباب ثقافية اجتماعية، وأسباب نفسية. ووضعت في نهاية دراستها بعض المقترحات والتوصيات العامة التي تهدف إلى تحديد الكيفية الأمثل لمعالجة ظواهر الإرهاب، سواء على مستوى الأفراد أو المجتمعات أو الدول.

وفي باب **مقالات الرأي**، كتب **سائد شاهين** مقالة بعنوان «**ما بين الصراع السياسي والعنف السياسي؛ سورية نموذجًا**»، ركّز فيها على ضرورة البحث في مفهومَي الصراع السياسي والعنف السياسي، وفك الالتباس الذي يشوبهما في لحظاتٍ محددةٍ، وذلك عندما يدخل الصراع السياسي إلى مرحلةٍ عنيفةٍ، وتعجز أطراف العملية السياسية ونخبها عن الوصول إلى تسوياتٍ للمشكلات المطروحة، أو عندما تنقلب سلطةٌ على الوضعية الدستورية والقانونية القائمة التي تنظم علاقة السلطة مع المجتمع وتمثيلاته، مع الأخذ في الحسبان أن ما يجمع بين العنف السياسي والصراع السياسي، أن كليهما يسعى لتحقيق هدفٍ سياسيٍ محدَّد، ورأى في سورية ما بعد الاستقلال مثالًا نموذجيًا للبحث في المفهومين، إذ عايشت الحياة السياسية السورية النمطين بالحيثيات التي يأتلف عليها كل مفهومٍ.

وكتب **إلياس البراج** مقالة بعنوان «**«العنف الموازي» ضدّ الاحتجاجات الشعبية والثورات**»، اهتمّت تحديدًا بعنف السلطة الذي تضخّم ظهوره في السنوات الأخيرة وتحديدًا منذ 2011 في العالم العربي، وركّز بصورة خاصة على العنف الظاهر العلني الذي قامت وقد تقوم به مجموعاتٌ محسوبةٌ على السلطة خلال الثورات والانتفاضات، وهو ما دعاه بـ «العنف الموازي» الذي تمارسه السلطة عن طريق مجموعاتٍ محسوبةٍ عليها، ولكنها غير مرتبطةٍ بها رسميًا، بأسماء تختلف من بلدٍ إلى آخر، لكنها تتمتع بخصائص متقاربة.

بينما كتبت **كوثر الردّادي** مقالة بعنوان «**العنف بين النَّبذِ المجتمعي والتّشريع السياسي: أيُّهما الواقع في تونس؟**»، سلّطت فيها الضوء على عددٍ من المفاهيم المركزية مثل الدولة والسلطة والانتقال السياسي/ الديمقراطي، وناقشت مسألة تضاعف وتيرة العنف مجتمعيًا وسياسيًا بعد الربيع العربي، خصوصًا في ظل انتقالٍ ديمقراطيٍ تمرّ به عدة دولٍ في المنطقة العربية مثل تونس.

وفي باب **تجارب نسوية**، كتبت **بشرى البشوات** مقالة بعنوان «**في العنف السياسي ضد المرأة/ هوامش**»، رأت فيها أن «العنف ضد المرأة عامة والسياسي منه بوجه خاص هو الشكل الأكثر تعقيدًا باعتباره عنفًا أولاً، وهو موجه ضد المرأة لأنها امرأة، أي لأنها شخص متمايز جنسيًا.... ما يعني أننا في صدد نوع من العنف المركب الذي ينطوي على التمييز فضلًا عن كونه عنفًا مع فهمنا بأن التمييز هو أيضًا شكل ناعم من العنف.» وقدّمت **آلاء المحمد** في مقالتها «**العنف السياسي.. السياسيات ومحاولات الإقصاء**» ركّزت فيها على أن حياة النساء السياسيات أو العاملات في الشأن العام «لا تخلو من التحديات والعقبات، وغالبًا ما يقعن في صدامات مع أفراد مناهضين لوجودهن، لا يتوانون عن استخدام أي تكتيك أو أسلوب من شأنه أن ينفر النساء من هذه المجالات ويدفعهن للانسحاب منه.» ولخّصت **هدى أبو نبوت** رؤيتها في مقالتها «**أنا امرأة.. زوجة وأم.. وأحلم بأن أكون رئيسة الجمهورية السورية**»، بقولها «عندي إيمان راسخ بأن جذور العنف الذي نتعرض له كنساء يبدأ من الجهل، جهل النساء بذواتهن وحقوقهن وقدرتهن على التغيير، تطبيع النساء مع العنف ومع التصغير ومع الأدوار النمطية، عدم المساواة في الوصول إلى الموارد، إبعاد النساء عن الحياة العامة.» وأكّدت على أن «المعرفة هي الطريق الوحيد للتمرد على كل المسلّمات التي سجنتنا داخل أجسادنا، فإما نحن أدوات جنسية أو أمهات تقف الجنة تحت أقدامنا.»

وفي باب الحوارات، أجرت **نور حريري** حوارًا حول «**السلطة والعنف**» مع الدكتور **سمير ساسّي**، وهو كاتب وباحث وروائي تونسي تحصّل على الدكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربية من جامعة تونس الأولى، من مؤلفاته: مشروعية السلطة في الفكر السياسي الإسلامي، خيوط الظلام (رواية)، بيت العناكش (رواية)، وصدر له مؤخرًا في حزيران/ يونيو/ 2022 كتاب (الدعاء والسياسة؛ تحرير الفضاء العام في الإسلام) عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر.

في هذا الحوار المهم، يتساءل الدكتور **سمير ساسّي** «كيف يمكنك إقناع مجتمعٍ أو جزءٍ منه بأنّ اللاعنف الغاندي مثلًا يصلح لتغير نظامٍ يقتل شعبه بالبراميل المتفجرة، أو يعدم الناس من دون محاكماتٍ عادلةٍ، أو يتبعٍ سياسة العقوبات الجماعية ضد خصومه، وأن الفعل المدني والحقوقي كفيلٌ بخلق سلطةٍ مضادةٍ لسلطة القمع القائمة، ويمكنه خلخلة بنية هذه السلطة بممارسة نشاطٍ مدني خالصٍ خالٍ من العنف؟!»، لكنه يجيب عن هذا السؤال/ المشكلة



الذي يفكّر فيه معظم أبناء المنطقة العربية «يبدو هذا من باب الخيال السياسي، نعم هو كذلك، وهذا مهمٌّ، لأن الخيال بابٌ رئيسٌ لإبداع الحلول، وأعتقد أن نقص الخيال لدى نخب الفعل السياسي في مجتمعاتنا هو ما أفقر المنطقة، وحرمها من حلولٍ خارج حلول العنف.» ويؤكّد أننا «نحتاج إلى عملٍ ثقافيٍ وإعلاميٍ كبيرٍ، بهدف تخليص قادة المجتمع المدني والفاعلين عمومًا من رواسب العنف في أنفسنا.»

أما في باب **الدراسات الثقافية**، فقد ضمَّ العدد دراستين؛ الأولى بعنوان « **الدين ودور الرموز الغريزية في اللاوعي الجمعيّ**»، كتبها **فادي أبو ديب**، وناقش فيها آراء عالم النفس النمساوي فيكتور فرانكل من خلال كتابه «بحث الإنسان عن المعنى الأسمى»، وانتقاداته إلى نظرة كارل يونغ للدين، إذ إن فرانكل يباين بين وجهة نظره الشخصية القائمة على «اللاوعي الروحي» أو «الله اللاواعي» ونظرة يونغ القائمة على «اللاوعي الجمعي»، والتي يمكن ردها بحسب فرانكل إلى رؤية فرويد للدين بوصفه شكلًا من الأشكال الجمعية للسلوك الغريزيّ عند الإنسان.

أما الدراسة الثانية فكانت لـ **ماركوس القسّام** بعنوان «**المثقفون السوريون والغرب**»، وتكمن أهمية هذه الدراسة في أنها من جهة أولى تناولت مفاهيم ومصطلحات تُعدّ بديهية ومتكرِّرة في الثقافة العربية مثل «الحضارة العربية» أو «الحضارة الإسلامية»، أو «الحضارة العربية الإسلامية»، والإسلام الحقيقي أو الإسلام الصحيح، ومن جهة ثانية في مناقشة علاقتنا بالغرب الأوروبي، خصوصًا بعد تزايد أعداد المثقفين العرب/ المسلمين المهاجرين في أوروبا، وفي هذا السياق نوَّه إلى فروقات بين المثقفين باستحضار ما كتبه هشام شرابي في هذا الشأن، وأشار إلى خاصية «الشلف التأويلي» التي تميِّز تعاطي كصير من المثقفين مع المشكلات الفكرية والسياسية المطروحة عليهم مستحضرًا ما كتبه ياسين الحافظ في أوائل سبعينيات القرن العشرين.

وفي باب **الإبداعات والنقد الأدبي**، قدّم **حسام عتّال** قصة قصيرة بعنوان « **الرمز**»، وكتب **شفيق صنوفي** قصة قصيرة بعنوان (**حر طليق**)، وكتبت **شيرين عبد العزيز** قصة قصيرة جدًّا بعنوان (**وحيدة وأسماء كثيرة**)، وقدَّم **سامر عباس** أيضًا قصة قصيرة بعنوان (**تاريخ الحجوم**).

وفي باب **الترجمات**، ترجمت **فاتن أبو فارس** دراسة مهمة بعنوان **Robespierre or the “Divine Violence” of Terror** (روبسبير أو «العنف الإلهي» للإرهاب)

بقلم الفيلسوف سلافوي جيجك **Slavoj Zizek**، تتناول المكانة التاريخية للثورة الفرنسية، وموقع العنف فيها.

وفي باب **مراجعات وعروض الكتب**، قدَّمت **ليلى عبد الحميد** قراءة في كتاب «**العنف السياسي؛ العوامل المادية والأيديولوجية والسيكولوجية**» لمؤلِّفه طارق رشاد محمود. وقدَّم **حواس محمود** قراءة في كتاب «**الانتقال الى الديموقراطية، ماذا يستفيد العرب من تجارب الآخرين؟**» لمؤلِّفه الدكتور علي الدين هلال. **وقدَّمت خولة سعيد** قراءة في كتاب « **العنف السياسي**» من تأليف نشوى محمد.

وفي باب **الوثائق**، نُشر تقرير «**المراجعة الدورية الشاملة للملف السوري لحقوق الإنسان أمام الأمم المتحدة**»، الذي أصدره **مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان** بالتعاون مع رابطة معتقلي ومفقودي سجن صيدنايا، ورابطة عائلات قيصر، وتحالف أسر الأشخاص المختطفين لدى تنظيم الدولة الإسلامية – داعش، وعائلات من أجل الحرية، ومبادرة تعافي ، وهو تقرير حقوقي قُدِّم إلى الأمم المتحدة حول حالة حقوق الإنسان في سوريا، وذلك في سياق المراجعة الدورية الشاملة للملف الحقوقي للجمهورية العربية السورية أمام الأمم المتحدة، ونُشر التقرير في موقع مركز القاهرة في 12 شباط/ فبراير 2021.

هذه هي موضوعات العدد السادس من مجلة (رواق ميسلون) التي حاولت أن تتناول مسألة السلطة والعنف من جوانب وزوايا متنوعة كونها أصبحت مسألة مركزية وحاضرة بقوة، ولأن مصير المنطقة سيكون مفتوحًا على الخراب والمجهول إذا ما استمرّت السلطات بالتعبير عن نفسها من خلال العنف فحسب، ويمكن لمعالجتها بصورة عقلانية، من جانب النخب الثقافية والسياسية في المنطقة خصوصًا، أن تؤدي إلى فتح الباب أمام نمو تيارات سلمية ديمقراطية تضع خطوة أولى في طريق التخلّص من الاستبداد بأشكاله كافة، والدفع باتجاه تقدم شعوب ودول المنطقة.

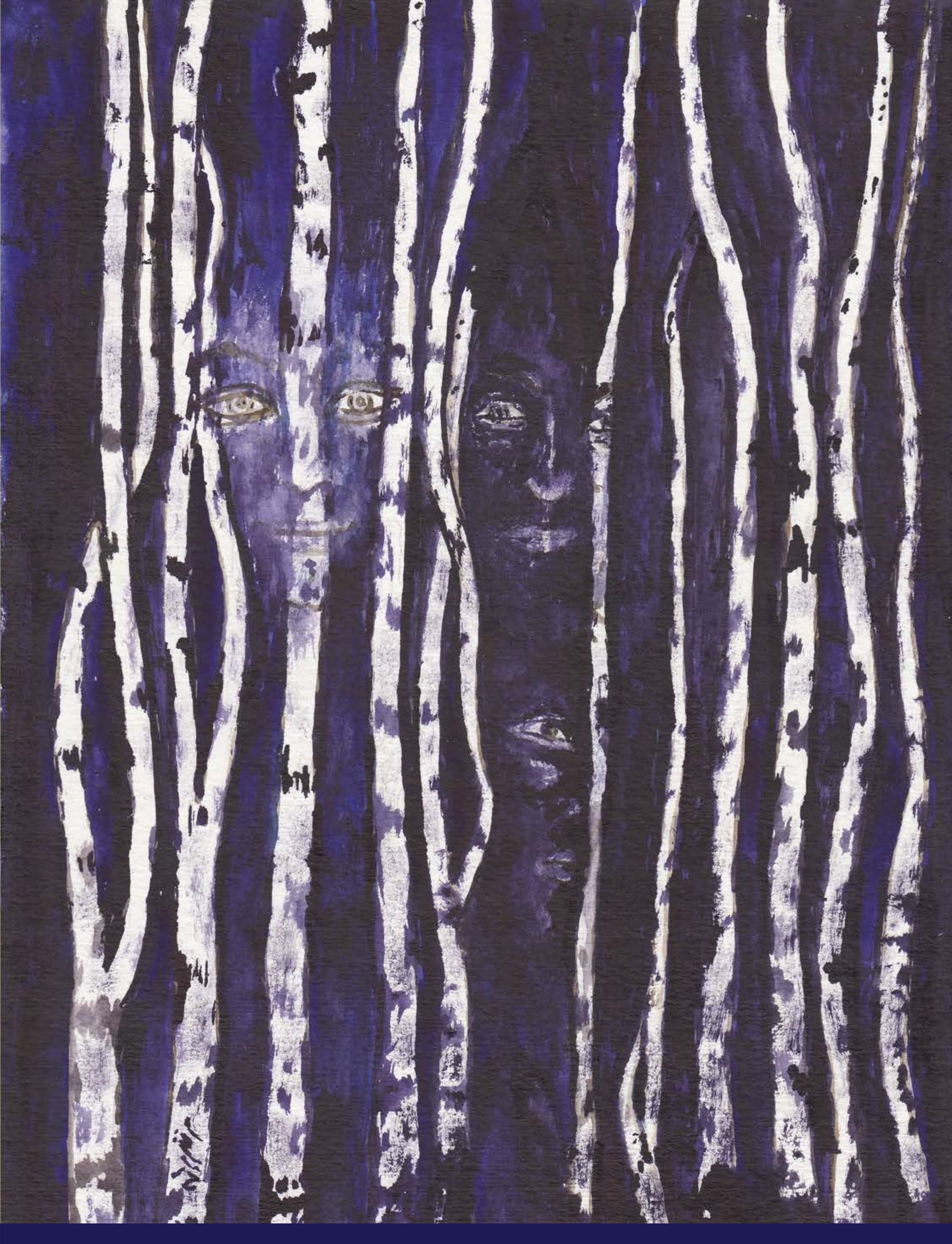
هيئة التحرير

الافتتاحية



سلطات العنف
أو الشرعية المستمدة من العنف

راتب شعبو



أرواح الليل - منذر بدر حلوم

مائي (30/21 سم)

سلطات العنف
أو الشرعية المستمدَّة من العنف

راتب شعبو


راتب شعبو

كاتب سوري يعيش في فرنسا منذ صيف 2014، أمضى في سجون النظام السوري 16 سنة (1983 - 1999)، خرج منها مجردًا من حقوقه المدنية، تابع دراسته بعد السجن وحصل على شهادة الماجستير في الطب، صدر له سيرة ذاتية عن مدة السجن بعنوان (ماذا وراء هذه الجدران)، وكتاب يتناول الجانب السياسي من الدعوة المحمدية (دنيا الدين الإسلامي الأول)، وكتاب (قصة حزب العمل الشيوعي في سورية)، له ترجمات عن الإنكليزية، ويكتب في الصحف العربية.

كان العنف العام، ولا يزال، المادة الأكثر حضورًا في مجتمعنا. نقصد هنا العنف الداخليّ، ونحاول فصله، قدر الإمكان، عن الحروب أو الغزوات أو التدخلات العسكرية أو الأمنية الخارجية؛ والحضور الطاغي للعنف مؤشرٌ رئيسٌ على استعصاء مشكلة السلطة السياسية في مجتمعنا، أو بالأحرى مؤشرٌ على أنه لا تزال السلطة السياسية مشكلةً معقدةً، بل لا تزال هي المشكلة الأولى، سواء في سوء إدارتها البلد بسبب تهميش البعد الوطني فيها، أو في سدّها أفق التغير، الأمر الذي يحرّض على توسل العنف المضاد للسلطة بهدف تغييرها، أي يستدعي اللجوء إلى العنف «غير الشرعي». ومعروفٌ أن هذا العنف يتحوّل، إذا نجح في حيازة السلطة، إلى «عنفٍ شرعي» أو «عنف دولةٍ» سيبقى على طول الخط مستنفرًا كي يتصدى لكل عنفٍ آخر يسعى لأن يصبح بدوره «شرعيًا».

الواقع أن كلام **ماكس فيبر** عن العنف الشرعي يتعثر حين نستخدمه في مجتمعٍ لا تحوز فيه الإرادة العامة حضورًا فاعلًا، ومن ثمّ لا تحوز السلطة السياسيّة فيه شرعيةً، إلّا إذا افترضنا أن قدرة نخبة السلطة على الوصول إليها (وغالبًا بالعنف) مصدرٌ كافٍ للشرعية. الحال لدينا هو أن العنف يفرض شرعيته ويفتح الباب، نتيجة ذلك، أمام حالات عنفٍ مضادٍ له أيضًا يستمدّ شرعيته من تأييدٍ شعبي لا يقل أو ربما يتجاوز في اتساعه التأييد الشعبي لعنف الدولة. لا تقوم طاعة الحاكم عندنا على اعتراف المحكومين بشرعيته، بل على الخضوع لقوّته أو على تقدير، وربما «تقديس»، هذه القوة بوصفها

ضمان أمن المجتمع، في صدىً عميقٍ لفكرة **هوبس** عن اللوياثان، الكناية عن القوة القادرة على حماية المجتمع من «حرب الكلّ ضدّ الكلّ».

كما لا يصح، في حالنا، كلام **حنّة آرنت** الذي يذهب إلى أن العنف لا يمكنه أن يخلق سلطةٍ، ذلك أنه في غياب آليةٍ مستقرةٍ لإنتاج السلطة، يبدو في نظر المجتمع أن قدرة نخبةٍ معينةٍ على السيطرة بوساطة العنف هو جواز عبورٍ «مشروع» إلى السلطة، وأن نخبةً كهذه تكفي المجتمع شرّ الحرب الأهلية وعنفً النخب الأخرى، وهكذا فإنّ السلطة والطاعة يمكن أن تُبنَيا على هذا الاعتبار.

***

تحرّض حيازة السلطة بالعنف بصورةٍ طبيعيةٍ ظهور عنفٍ مضادٍ، تستهلك السلطة جلَّ طاقتها في منع ظهوره، ثم في مواجهته حين يتمكن من الظهور. أي تصرف السلطة السياسية في مجتمعنا جلّ طاقتها، وهي طاقة المجتمع بطبيعة الحال، في محاربة ما تحرّض هي نفسها على بروزه، سواء بالطريقة التي جرى من خلالها استلام السلطة، أو بطريقة إدارة المجتمع ومعالجة الاختلافات فيه. على هذا تبدو السلطة السياسية أنها المحظية التي يجري التنافس عليها بالعنف، ويحوزها الأقوى في العنف، بصرف النظر عن مستوى قوته في السياسة، أي بصرف النظر عن مدى ملاءمة توجهاته وصلتها بالعصر، وعن اتساع أو ضيق الفئات الاجتماعية التي يمثلها فعلًا أو يخدمها نهجه السياسي. وهكذا، فإن العنف السياسي (العنف الذي يستهدف الدولة) يحيّد أو يلغي السياسة بوصفها صراع أفكارٍ وخططٍ وبرامج ومقترحاتٍ. وإذا جرى الاعتراض على هذا بالقول إن الأفكار التقدمية -التي صعدت بها حكوماتٌ انقلابيةٌ في الكثير من البلدان العربية في النصف الثاني من القرن العشرين- هي التي أعطت للعنف الانقلابي «مشروعيته»، بمعنى أن مشروعية الانقلابيين التقدميين العرب استندت أيضًا إلى أفكارهم، فإن تجربة الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش»، وتجربة «طالبان» الأفغانية تقدمان برهانًا كافيًا على قدرة العنف على فرض سلطة (قبول وطاعة أو مشروعية) تتبنى أفكارًا لا صلة لها بالعصر.

إذا اعتبرنا أن السلطة تُستَمدُّ من شعبٍ أو من جماعةٍ، ومن دون ذلك لا توجد سلطةٌ، بناءً على ما يقول الخطيبُ ورجل الدولة الروماني **شيشرون** «في حين تكمن القوة في الشعب، تكمن السلطة في مجلس الشيوخ»، أي أن وجود السلطة يستند إلى قوة الشعب (الفكرة التي تستند إليها **حنّة آرنت** كي تفصل بين العنف والسلطة، على اعتبار أن عنف السلطة قد يغلق عليها منابع القوة الكامنة في الشعب) فإن للعنف في مجتمعنا، كما هو واضحٌ، دورًا أساسًا ليس في الوصول إلى السلطة فحسب بل في استجلاب السلطة أو تمثيل «الإرادة العامة» أيضًا، فالعنف وليس الطرح السياسي ولا المواقف

والوعود ولا الحق، هو الأساس في «إقناع» الناس وحيازة رضاهم. إن تاريخًا كاملًا من «تداول السلطة» بالعنف، حيث لا وجود لأي آليةٍ سياسيةٍ لانتقال السلطة غير الوراثة أو العنف، خلق في المجتمع نوعًا من عبادة القوي، فالقوي الذي يتمكن من سحق خصومه، يستحق التأييد لأنه «الأعنف»، ومن ثمّ يحوز السلطة، أي «القوة التي تكمن في الشعب». ولّد هذا التاريخ الطويل، في الواقع، حاضنةً جاهزةً للمنتصرين الداخليين (المتصارعين على السلطة)، وأيضًا للخارجيين (الغزاة).

***

هذا الحال الذي وصفناه يجعل المجتمع مصلوبًا على خشبتي عنفٍ، **الأولى** هي عنف السلطة التي تكون مستنفرةً على طول الخط، للتصدي إلى كل عنفٍ يستهدفها، أكان عنفًا خارجيًا بالنسبة إلى السلطة (نقصد عنف طرفٍ أو أطراف من خارج السلطة) أو داخليًا (أي العنف من داخل السلطة على شكل انقلابٍ أو تمردٍ)، في حين أن السلطة (سلطة العنف) نفسها هي من يحرض على العنف كما ذكرنا. **والثانية** هي العنف المضاد الذي يستهدف السلطة والذي يتغذى بصورةٍ دائمةٍ من حقيقة أن العنف هو السبيل الوحيد الممكن لإحداث أيّ تغييرٍ سياسي. هذه دائرةٌ متكاملةٌ من العنف الذي يغذّي بعضه بعضًا، ولا يترك مجالًا صالحًا لاشتغال الأفكار أو لصراع المصالح على نحوٍ سلمي، حتى صار يصحّ بالفعل عكس مقولة **كلاوزفيتس**: إن الحرب استمرارٌ للسياسة بطرائق أخرى، لتصبح السياسة أو (السلم) استمرارًا للحرب (للعنف) بطريقةٍ أخرى.

في غياب آليةٍ منظمةٍ لحيازة السلطة والتخلي عنها -أو بوضوح أكبر، في ظل السلطات المؤبّدة- يكون شكل الحكم الملكي المطلق الوراثي هو الشكل الأمثل للحكم، وهذا في الواقع ما استقرّ عليه الحال عبر تاريخنا. يحصر هذا الشكل السلطة الأولى في الدولة ضمن خطٍ عائلي، فيسحب بالتالي هذا الموقع من الصراع العام، ما يخفّف إلى حدٍّ ما من حدة الصراع على السلطة، كما أنه يحافظ على مرجعيةٍ لها اعتبارٌ دستوريٌ وشعبيٌ (الملك) يمكنها أن تضبط الصراع، إذا اشتطّ، ضمن حدودٍ معينةٍ. معروفٌ أن النهج الراشدي في مستهل الحكم الإسلامي سرعان ما استهلك الطاقة «الجمهورية» للدعوة الإسلامية، وأخلى مكانه بعد فترة اضطراباتٍ دمويةٍ إلى نهجٍ وراثيٍ ملكيٍ مستقرٍ. وفي العصر الحديث، في البلدان التي توصلت بتأثير الاحتكاك مع الغرب الاستعماري إلى نظام حكم جمهوري، مال هذا الحكم، حين استقرّ له الحال، إلى ما يمكن تسميته التوريث الجمهوري، استجابةً لمبدأ التأبيد لدى السلطات السياسية عندنا. غير أن هذا النظام الهجين يحمل في داخله تناقضًا يوازي تناقض التسمية المذكورة (وراثة جمهورية) ما يضطر النظام السياسي إلى ابتداع حيلٍ «جمهورية» كي ينقل



السلطة إلى الوارث، الأمر الذي يفشل، بطبيعة الحال، في سحب المنصب الأول (رئاسة الجمهورية) من الصراع العام، لا بل يزيد في احتدام الصراع على خلفية التلاعب الدستوري الصريح.

في كلِّ الحالات لا يوجد في النظام السياسي المعني (أكان جمهوريًا أو ملكيًا) أيُّ مدخلٍ مشروعٍ لتغييرٍ سياسي أو حتى لتعديلٍ سياسي، الأمر الذي يجعل العنف غيرَ المشروع هو المدخلَ الوحيد للتأثيرِ، ولكنَّ المهم أن هذه الحال تجعل من هذا العنف غير المشروع مشروعًا.

***

يُنظر إلى القرن العشرين على أنه قرن العنف، فقد كان مليئًا بالحروب والثورات والنزاعات العنيفة التي وقعت في 114 دولةٍ من أصل 121 دولةٍ. معلومٌ أن العنف وسيلةٌ محمودةٌ لدى الكثير من المفكرين، منذ **هوبس** الذي رأى أن المواثيق، في غياب السيف، ليست سوى كلماتٍ، إلى **ماركس** الذي يرى العنف مولدة التاريخ، **وأنغلز** الذي يرى أن العنف يسرّع عملية التنمية الاقتصادية، إلى **فرانسِ فانون** الذي يرى أن العنف هو ما يفيد. من جهتنا لا نرى العنف شيئًا مرذولًا بحدِّ ذاته، لكن علاقته بالسلطة في مجتمعاتنا هي ما تحتاج إلى تأملٍ لتلمّس طريق الخروج من دوامة العنف العقيم الذي يستهلك حياة شعوبنا.

السؤال المهم هو كيف يمكن لسلطةٍ تأسَّست على العنف أن تؤسِّس لسلطةٍ تقوم على الإرادة العامة؟ أو بالأحرى هل يمكن لسلطةٍ تأسَّست على العنف (أي استلمت مقاليد السلطة بالعنف) أن تتحول إلى سلطةٍ خاضعةٍ للإرادة العامة؟ هل لمن حاز السلطة بالعنف أن يتنازل عنها لمصلحة آليةٍ سلميةٍ لإنتاج السلطة يمكن أن تفضي إلى إقصائه هو نفسه عن السلطة؟ بكلامٍ آخر، كيف يمكن كسر حلقة العنف المتوالدة، وهل يمكن كسرها بالعنف؟

يمكن أن ينجح العنف في كسر سلطة عنفٍ قائمةٍ، ولكنه لا يؤسِّس لسلطةٍ تقوم على الإرادة العامة، بل يؤسِّس لسلطة عنفٍ أخرى. في إشارةٍ لامعةٍ في كتابها «في العنف» تقول **آرنت**: «الحقيقة أن العنف، وعلى عكس ما يحاول أنبياؤه أن يقولوا لنا، يمكن اعتباره سلاح إصلاحٍ أكثر مما هو سلاح ثورةٍ». العنف الإصلاحي، إن صح القول، يمكن أن يفرضَ على سلطة العنف أن تأخذ في حسبانها إرادة هذه الفئات «العنيفة» من خارج السلطة، وقد يشكل هذا خطوةً باتجاه نفوذ الإرادة العامة إلى سلطة الدولة. على أن العنف أكان إصلاحيًا أو ثوريًا يحمل، في المجمل، خطر تعزيز عنف السلطة ضدّ المجتمع، ما يعني المزيد من مصادرة الإرادة العامة.

عندما تستند السلطة إلى الإرادة العامة للشعب في حيازة الشرعية، فإنه يتم التوجه إلى عقول وقلوب الناس بهدف كسبها، ويتم السعي للتأثير، أو حتى



التحكم في هذه الإرادة العامة عبر وسائل إعلاميةٍ وثقافيةٍ أو غيرها. التحكم في وسائل الإعلام وفنون إدارة الرأي العام يصبح مهنةً لها مكانة وأهمية أكبر من العنف المباشر الذي إن لم يكن الاستغناء عنه ممكنًا، فإن حضوره الزائد قد يهدِّد بالفعل استمرار السلطة التي تستخدمه، لأنه يسحب منها الشرعية التي تستند إليها. أما حين تكون السلطة مستندةً في حيازتها «الشرعية» والطاعة إلى العنف فمن الطبيعي أن تعمل السلطة على تعزيز العنف السلطوي داخل وخارج السلطة للتصدي لأي اعتراضٍ على السلطة من دون أن يؤثِّر ذلك في «شرعيتها» القائمة أساسًا على التفوق في العنف. لذلك نرى السلطات عندنا مشغولةً أساساً في مراكمة وسائل العنف في الدولة (أدوات وأجهزة «أمن»)، كما أنها تستثمر أيضًا في العنف من خارج الدولة، مثل عنف الشبيحة في سورية وفرق الموت في أميركا اللاتينية... إلخ.

السلطة التي تتأسَّس على إرادةٍ عامةٍ في مجتمعٍ وجد طريقه إلى تحقيق هذه الإرادة فيه بسبلٍ عمليةٍ منتظمةٍ، تميل إلى التعاملِ مع المعترضين أو المحتجين على سياساتها بطرائق عديدة مثل الحوار أو التراجع عن قراراتٍ أو تعديلها أو تبني مطالب مطروحة في الشارع... إلخ، آخر هذه السبل، وليس أكثرها أهميةً، هو العنف. ويبقى من الممكن لهذه السلطات أن تفشل في احتواء الاحتجاجات وأن تضطر إلى «الرحيل»، لكي يتم إنتاج سلطةٍ أخرى بآلياتٍ مُتفَقٍ عليها، تقوم من ثمّ بتولّي الإدارة.

أما السلطات السياسية في مجتمعنا، وهي قائمةٌ أساسًا على العنف، لا تمتلك في مواجهة الاعتراض والاحتجاج، كيفما كان، سوى العنف. كل استجابةٍ غير عنفيةٍ تعتمدها سلطات العنف في مواجهة الاحتجاجات والمطالب، لا تعدو كونها تهيئةً أو مقدمةً أو تسويغًا للعنف الساحق الذي يشكل الاستجابة الأكيدة، بصرف النظر عن سلمية أو لا سلمية الاحتجاجات. هذا لأن السلطة القائمة على العنف لا تفتح بابًا «شرعيًا» لأي سلطةٍ تاليةٍ، وليس في قاموسها شيءٌ كهذا، فهي تنظر إلى نفسها ليس بوصفها السلطة الشرعية التي تحوز تأييد «كل» الشعب فحسب، بل بوصفها أيضًا السلطة «الطبيعية» التي تبدو أيُّ حركة احتجاج ضدّها شاذةً وملعونةً كما لو أنها مضادةٌ للطبيعة. ليس بلا معنىً أن يرتفع شأن «القائد» في نظر جمهور سلطاتٍ كهذه، إلى مصافٍ إلهيةٍ، الأمر الذي يجعل معارضته ضربًا من الكفر، وهذا ينسجم مع الخط نفسه من أبدية السلطة و«طبيعيتها».

على أنه يمكن منطقيًا لسلطات العنف هذه -أمام احتجاجاتٍ واسعةٍ- أن تستوعب احتجاجاتٍ «إصلاحيةً» لا تستهدف تغيير السلطة. يكون هذا الاستيعاب في حقيقته نوعًا من صيانة السلطة والحفاظ على النفس. الخط الأحمر لدى سلطات العنف هو «الرحيل»، وسوف تلجأ في هذه الحال إلى ضروبٍ شتى من العنف والإجرام، ما استطاعت إلى ذلك سبيلًا. لاحظنا كيف تراجعت هذه السلطات «إصلاحيًا» أمام موجة احتجاجات الثورات العربية بأن قامت بزيادةٍ

في الرواتب وفي امتصاص البطالة، وفي بعض المطالب الخاصة المتراكمة مثل منح الجنسية للكرد المجردين من الجنسية في سورية.

إذا صح ما سبق، يصبح من الصحيح الاستنتاج بأن الأكثر جدوىً هو أن تتم مواجهة سلطات العنف بوسائل غير عنفيةٍ. ولا تستند هذه النتيجة إلى حقيقة الدمار الرهيب الذي يستجرّه العنف كما شهدنا في معظم الثورات العربية، وفي سورية واليمن وليبيا بوجهٍ خاصٍ، بل إلى حقيقةٍ أخرى هي أن العنف، حين يصبح وسيلةً لغايةٍ ما، فإن هذه الوسيلة سوف تتفوق على الغاية منها، وليس من الخطأ القول إن الوسائل المستخدَمة للوصول إلى غاياتٍ سياسيةٍ ترتدي في أغلب الأحيان أهميةً بالنسبة إلى بناء عالم المستقبل، تفوق الأهمية التي ترتديها الغايات المنشودة. ما يشير إلى أن غاية تغيير النظام تتحوّل، إذا نجح العنف في مسعاه، إلى مجرد تغيير النخبة، أي إلى إعادة صنع النظام بنخبٍ جديدةٍ.

***

المسار الذي يجب على مجتمعنا السير فيه هو مسار قطع العلاقة بين الشرعية والعنف، فلا تبقى القوة وامتلاك وسائل العنف مصدرًا للسلطة وللشرعية. هذا يعني إعادة الاعتبار للجدوى السياسية للأفكار والبرامج والتوجهات ولمدى تمثيلها الشعبي. بذلك ينفتح الباب أمام أصحاب المواهب السياسية وأصحاب الأفكار والمبادرات، كي يساهموا في تطوير وحدة وازدهار مجتمعهم، هذا الباب الذي يغلقه في وجههم على الدوام، أصحاب القوة والسطوة والعنف، والذين إذ يغلقون باب السياسة والفكر السياسي، يفتحون باب العصبيات من كل الأصناف، ويفتحون باب تفتت المجتمع وضياع طاقاته وبؤس أهله.

***



دراسات محكّمة

السلطة الروحية للتصوّف في مواجهة العنف والتطرّف

محمد بن الطيب

العنف السلطوي والأخلاق

شوكت غرز الدين

السلطة والعنف في الفكر الغربي - نماذج مختارة من المرحلة المعاصرة: فوكو وبورديو

الزهراء سهيل الطشم

صناعة الارهاب- العوامل التفسيرية لإرهاب الدولة والجماعات والأفراد

آندي فليمستروم



السلطة والعنف - منذر بدر حلوم

مائي (30/21 سم)



السلطة الروحية للتصوّف في مواجهة العنف والتطرّف

The spiritual authority of sufism against violence and extremism

محمد بن الطيب


محمد بن الطيب

أستاذ التصوف والحضارة العربية الإسلامية بكلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة. ومدير مخبر بحث الظاهرة الدينية بها. من أهم مؤلفاته: إسلام المتصوّفة (2007)، وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيته (2008)، فقه التصوّف (2010)، السلفية في تونس: الأسس والخطاب (إشراف وتنسيق ومراجعة) (2019).

من الشائع النظر إلى التصوف في أصله وجوهره بوصفه تجربة ذاتيّة، فهو انكفاءٌ على الذّات واستبطانٌ للنّفس وهروبٌ من الواقع وفرارٌ من النّاس. إن كان كذلك، فمن المفارقة إذًا أن يكون له دورٌ في مواجهة مظاهر العنف وأدواء التطرّف، كونه ليس إلا انغماسًا في شؤون الذات واستجابةً لأشواق الروح؛ فهمّ المتصوّف مُنْجَمِعٌ في ذاته وهمّته متّجهةٌ إلى خالقه، فكيف يمكن تصوّر أن تكون له سلطة على الأرواح تنافس سلطة الحكّام على الأبدان؟ وهل يكون منه التفاتٌ إلى المجتمع لتخفيف همومه وعلاج أمراضه، ومقاومة مظاهر العنف الذي استشرت فيه، وأخطرها الإرهاب، هذا الداء العَيَاء الذي عمّ وطمّ واتّسع نطاقه حتى صار عالميًا لم يسلم الناس من ويْلاته شرقًا وغربًا؟ وهل يمكن أن يكون للتصوف اليوم -بما له من أبعاد إنسانيةٍ وجوانب أخلاقيةٍ وسلطةٍ روحيةٍ- أثرٌ في مقاومة مدّ العنف والغلوّ والتعصّب والتطرّف الذي اجتاح العالم عامّةً والعالم الإسلامي خاصةً؟

سيكون هذا البحث في مجمله محاولةً للاستدلال على وجاهة هذا الإمكان والإقناع بهذا الدور المنشود، ومحاولةً للإبانة عن وجوهٍ من السلطة الروحية للتصوف تؤهّله لمقاومة العنف والتطرّف، على سبيل التمثيل والتقريب، عبْر مسارٍ متدرّج من العام إلى الخاص ثم الأخص، وذلك ببيان قيمة التصوف وعظيم منزلته، وأنّه ليس كما يظنّ كثيرٌ من الناس عزوفًا عن الدنيا وفرارًا من أهلها واعتزالًا لشؤونها، وعنوان جهلٍ وتخلّفٍ وخرافةٍ ودَرْوشة. ثم نستعرض على سبيل الإجمال أظهر الوجوه التي نراها من أخص خصائص التصوّف ومن أجلى ملامح قدرته على مقاومة نزعات الغلوّ والتعصّب والعنف والتطرف، وهي بعده الإنساني وعماده الأخلاقي وعمقه الروحاني.

أولًا: في منزلة التصوف

التصـوف بحـرٌ واسـعٌ لا سـاحل لـه، غزيـر التـراث، عميـق التجـارب، ثـريّ المـدارس، متنـوّع الروافـد، متراكـم المعـارف، مشـعّب المـوارد والمصـادر، كثيـر الأعـلام، مختلـف الأطـوار، غنـيّ الأنظـار، طريـف الأفـكار، لطيـف الأسـرار، بعيـد الغَـوْرِ، متّسـع المـدى. وحسـب القـارئ أن ينظـر فـي تـراث ابـن عربـي (تـ 638هـ/ 1240م) الملقّـب بـ«الشـيخ الأكبـر» ليتبيّـن أن كلامنـا أبعـد مـا يكـون عـن المبالغـة.

ويمكـن أن نقسّـم التصـوف –علـى اتسـاعه وغنـاه– منهجيًـا وإجرائيًـا إلـى ضربيـن: أحدهمـا التصـوّف النظـري وهـو التـراث الصوفـي الـمُخصّص لوصـف التجربـة الصوفيـة: مقدّماتهـا ومكوّناتهـا ومراحلهـا وتطوّراتهـا ونتائجهـا وثمراتهـا. وهـو تـراثٌ غزيـرٌ، تعـدّدت نصوصـه، وتراكمـت علـى مـدى القـرون، يتعيّـن الاعتنـاء بهـا تحقيقًـا وفحصًـا وتدقيقًـا ونقـدًا.

والثانـي: **التصـوّف العملـي** وهـو الـذي عُنِـي برصـد سـلوك المتصوّفـة، وروايـة أخبارهـم وتسـجيل مناقبهـم وتدويـن كراماتهـم، وينـدرج فـي هـذا التـراث نصـوص التراجـم والطبقـات والمناقـب الصوفيـة، وقـد صـارت اليـوم حقـلًا مهمًـا مـن حقـول البحـث انتبـه إلـى أهميتهـا المؤرّخـون، لِمـا وجـدوه فيهـا مـن معطيـاتٍ مهمّـةٍ تفيـد فـي مجـال التاريـخ الاجتماعـي وتاريـخ الذهنيـات.

والظاهـرة الصوفيـة فـي غايـة الأهميـة، لمـا نلاحظـه اليـوم مـن انتعـاش التصـوّف، وتعاظـم الإقبـال عليـه وانتشـاره فـي أقطـار الأرض، وامتـداد الاهتمـام بـه إلـى غيـر مريديـه مـن المسـلمين وغيـر المسـلمين، علـى الرغـم ممـا يشـهده العالـم مـن ثـورةٍ معلوماتيـةٍ وتكنولوجيـةٍ وطغيـانٍ للقيـم الماديـة والنفعيـة. يشـهد لذلـك الكـمّ الهائـل مـن الدراسـات بشـتّى اللغـات وقـد اتّخـذت مـن التصـوّف موضوعًـا أثيـرًا لديهـا، وهـو مـا يُـؤْذِن بتعاظـم الاهتمـام بهـذا الميـدان.

ونحسـب أنّ هـذا الإقبـال المتزايـد علـى التصـوّف ورمـوزه لا يُعـزى إلـى مـا لـه من سـحرٍ يأخـذ الألباب، وجمـالٍ يسـتهوي النفـوس، ويغـري بالبحـث عـن درّه المكنـون فحسـب، بـل إلـى اسـتجابة التصـوّف لحاجةٍ فـي قـرارة النفـس الإنسـانية تجـد إشـباعها فـي روحانيتـه العميقـة التـي أضفـت عليـه صبغـةً كونيـةً، لذلـك لـم يكـن عجبًـا إقبـال كثيـرٍ مـن النـاس علـى التصـوّف يتدبّـرون قيمـه الروحيـة، ويبحثـون فيـه عـن رؤيـةٍ للكـون والحيـاة والإنسـان مغايـرةٍ للسـائد، قوامهـا الرجـوع إلـى الأغـوار البعيـدة للنفـس البشـرية والمنابـع العميقـة للوجـدان الـذي يجتذبـه الحـبّ الإلهـي، فمـدار التجربـة الصوفيـة علـى اليقيـن بإمـكان قيـام علاقـةٍ شـخصيةٍ مـع اللـه ﴿يُحِبُّهُـمْ وَيُحِبُّونَـهُ﴾[1]، وأنّ تلـك العلاقـة تسـمو علـى مـا سـواها مـن علائـق الدنيـا ومُتَعِهـا.

وربمـا وجـد المستشـرقون خصوصًـا والغربيـون عمومًـا فـي التصـوّف بسـموّه وتعاليـه وقيمـه الأخلاقيـة والروحيـة علاجًـا لأدواء الحيـاة المعاصـرة، لمـا انطـوى عليـه مـن روحانيـةٍ عاليـةٍ وأبعـادٍ إنسـانيةٍ سـاميةٍ، وقيـم أخلاقيـةٍ راقيـةٍ تؤمـن بالاختـلاف والتعـدّد، وتؤصّلـه عقيـدةً وسـلوكًا، وتدعـو إلـى نشـر المحبّـة بيـن النـاس علـى اختـلاف أديانهـم وأوطانهـم وألوانهـم، فيمّمـوا وجوههـم شـطْر التـراث الصوفـي ينشـرون مؤلّفاتـه ويتدبّـرون نصوصـه ويدرسـون آثـاره بـكلّ شـغفٍ.

---

(1) سورة المائدة، الآية 54.



وهـذا مـن الدواعـي الموضوعيـة التـي تحملنـا علـى الاهتمـام بهـذا الميـدان، وتوقـظ فينـا الشـعور بالمسـؤولية الفكريـة والعلميـة، فـإذا كان هـؤلاء قـد اهتمّـوا بتراثنـا الصوفـي هـذا الاهتمـام المتعاظـم، فأحـرى بنـا أن نشـتغل بـه قبـل غيرنـا، كيـف لا وهـو مـن مقوّمـات هويّتنـا الحضاريـة، ضـاربٌ بجـذوره فـي أعمـاق تاريخنـا، موصـولٌ بمشـاغل عصرنـا.

ثانيًا: البعد الإنسانيّ في التصوف

لا يخفـى علـى المتأمّـل فـي التجربـة الصوفيـة، والناظـر فـي أصولهـا ومقوّماتها وفـي طبيعتهـا وخصائصها نظـر تحقيـقٍ وتدبّـرٍ، أنّهـا أبعـد مـا تكـون عـن التعصـب والغلـوّ، وأنها بمنـأىً عـن أيّ ميْسـمٍ مـن مَياسـم العنـف والتطـرّف، كيـف لا وقـد تجـاوزت فـي جانبهـا الإنسـاني فكـرة القبـول بالآخـر والتّعايـش معـه والتسـامح مـع اختلافـه فـي الملّـة، إلـى محبّتـه ورحمتـه والإحسـان إليـه، ونفـي أيّ شـعورٍ بالتفـوّق عليـه. فالصوفيـة المحبـة روح الكـون وقـد اعتبـر جـلال الديـن الرومـي (تــ 673هـ/ 1273م) الطريـق الصوفـيّ كلّه مُضْمَـرًا فـي المحبّـة، ودعـا إلـى أن يكـون المـرْء ثَـمِـلًا بالعشـق لأنّ الوجـود كلَّـهُ عِـشْـقٌ، فـكان الحـبّ جوهـر فلسـفته ودعامـة مذهبـه ومعراجـه إلـى اللـه[2].

ويمكـن أن نتّخـذ مـن ابـن عربـي مثـالًا علـى مـا بلغـه البعـد الإنسـاني فـي التصـوف مـن سـموٍّ، ففضـلًا عـن منزلـة الإنسـان فـي ميتافيزيقـا ابـن عربـي بوصفـه كَوْنًـا جامعًـا صغيـرًا يحـوي الكـون الجامـع الأكبـر، وبرْزخًـا بيـن اللـه والعالـم، فـإنّ فكـر ابـن عربـي لا يخلـو مـن إشـاراتٍ مهمّـةٍ إلـى القيمـة الإنسـانية عمومًـا وكرامـة الإنسـان عنـد اللـه، وفيـه دعـوة حـارّة إلـى الإبقـاء علـى النـوع الإنسـاني وصوْنـه، وتحذيـرًا قويًّـا من هـدْم النشـأة الإنسـانية، لأنّ فـي هدمهـا قضـاءٌ علـى أكمـل صـورةٍ للـه فـي الوجـود[3]، فهـو يقـول: «واعلـم أنّ الشـفقة علـى عبـاد اللـه أحـق بالرعايـة مـن الغيـرة فـي اللـه»[4]، وهـل شـعور الشـفقة علـى النـاس إلا امتـدادٌ لشـعور التسـامح وثمـرةٌ مـن ثمراتـه، فلـولا التسـامح مـع النـاس لمـا كانـت رأفـةٌ بهـم ولا شـفقةٌ عليهـم، بـل إنّ «الشـيخ الأكبـر» يقـدم «الشـفقة علـى عبـاد اللـه» علـى الشـؤون الروحيـة الصـرف فتلـك الشـفقة علـى النـاس مقدَّمـةٌ علـى «الغيـرة فـي اللـه»، وهـي شـعورٌ قلبـيٌ بيـن العـارف وربـه. ولا تفوتنـا الإشـارة إلـى أنّ عبـارة «عبـاد اللـه» تشـمل النـاس جميعًـا، بغـضّ النظـر عـن الديـن والعقيـدة، ولا تجعـل المسـلمين أوْلـى بالشـفقة مـن غيرهـم، بـل هـم وغيرهـم مـن مخالفيهـم فـي الديانـة سـواءٌ فـي اسـتحقاق الرعايـة والعنايـة والرحمـة والشـفقة. فـ«مـا دام الإنسـان حيًّـا يُرْجَـى لـه تحصيـل صفـة الكمـال الـذي خُلـق لـه، ومـن سـعى فـي هدْمـه فقـد سـعى فـي منْـع وصولـه لمـا خُلِـق لـه»[5].

وفـي ميتافيزيقـا ابـن عربـي مـن الاحتـرام والإجـلال مـا يتجـاوز الإنسـان إلـى موجـودات العالـم كلّـه، حيـث يدعـو إلـى احترامهـا وتقديرهـا، ويحـذّر مـن الاسـتهانة بهـا وتحقيرهـا، لأنّهـا فـي اعتقـاده ذات أصـلٍ

(2) عبـد القـادر محمـود، «العشـق الإلهـي عنـد جـلال الديـن الرومـي»، مجلـة **الثقافـة**، القاهـرة، (حزيـران/ يونيـو 1978)، ص23، 57.

(3) ابـن عربـي، **التعليقـات علـى فصـوص الحكـم**، أبـو العـلا عفيفـي (تحقيـق)، ج 2، ط2 (بيـروت: دار الكتـاب العربـي، 1980)، ص231.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص167.

(5) المصدر نفسه، ص 168.

إلهي، وفي ذلك قوله: «وأمّا عند أهل الكشف والوجود، فكلّ جزءٍ في العالم، بل كلّ شيءٍ في العالَم أوجده الله لا بدّ أن يكون مستندًا في وجوده إلى حقيقةٍ إلهيّةٍ، فمن حقَره أو استهان به فإنّما حقَر خالقَه واستهان به»[6].

إنّ تدبّر ابن عربي منزلة الإنسان في الوجود قد حمَله إلى ارتياد آفاقٍ في النظر لم يُسبق إليها، ودخول مناطق في التفكير لم يقتحمها أحدٌ قبله، ودفعه إلى إعلان مواقف جريئةٍ بالقياس إلى الأفق الفكري في عصره. كيف لا وقد تفتّق فكره عن إقامة الدليل في تناسقٍ تام مع نظريته الميتافيزقية على المساواة بين الرجل والمرأة[7]، حيث يقول: «ولسنا نريد الإنسان بما هو إنسانٌ حيوانٌ فقط، بل بما هو إنسانٌ وخليفةٌ. وبالإنسانية والخلافة صحّت له الصورة على الكمال. وما كلّ إنسانٍ خليفة، فإنّ الإنسان الحيوان ليس بخليفةٍ عندنا. وليس المخصوص بها أيضًا الذّكورية فقط، فكلامنا إذًا في صورة الإنسان الكامل من الرجال والنساء. فإنّ الإنسانية تجمع الذكر والأنثى»[8]. والذكوريّة والأنوثيّة إنّما هما عَرَضان ليْسَا من حقائق الإنسانية لـمُشاركة الحيوان في ذلك. وقد شهد رسول الله صلى الله عليه سلم بالكمال للنساء كما شهد بَه للرجال»[9]. وتبَعًا لذلك أفتى ابن عربي بجواز إمامة المرأة وخصّص لذلك فصلًا في **الفتوحات المكية** سماه:»فصْلٌ بل وصْلٌ في إمامة المرأة»، قال فيه: «فمن النّاس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء وبه أقول».[10] إنّ هذه المنزلة الرفيعة الفريدة التي تتبوّؤها المرأة في فكر الشيخ الأكبر خصوصًا، وفي فكر المتصوّفة عمومًا، لتدعو إلى الإعجاب وتغري بالدراسة.

ومن أفكاره التي نراها صالحةً لحوار الحضارات وتعايش العقائد وتسامح الأديان ما شاع على ألسنة الدارسين من قوله بـ «وحدة الأديان»، والعبارة الأدق -في تقديرنا- هي «وحدة المعبود»، وقد أفصح عنها بصريح اللفظ في قوله: «ورأيت فيها أن الله هو المعبود في كلّ معبودٍ من خلف حجاب الصورة»[11] وقوله: «المعبود بكلّ لسانٍ وفي كل حالٍ وزمانٍ إنّما هو الواحد»[12]. ودعْمه

---

(6) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 6 (بيروت، دار الفكر، 1994)، ص 418.

(7) انتبهت إلى طرافة تفكير ابن عربي بخصوص منزلة المرأة وحداثة آرائه في الحب والمرأة والعلاقة بينها وبين الرجل، ووجوه القطيعة بينه وبين فكر أرسطو وتراث اليونان القديم والفلاسفة المسلمين، **آمنة بن ميلاد**، «المؤنث والمذكر: جدلية الحب عند ابن عربي» ضمن: الرجل والمرأة وعلاقات الحب في المخيال العربي المسلم، تونس، 1995.
Emna Ben Miled, «Le Feminin, le Masculin: La dialecte en Amour chez Ibn cArabī», in: *L'Homme, La Femme et les relations amoureuses dans l'Imaginaire Arabo-Musulman*
وانظر أيضا مقال: بومدين بوزيد، «**خطاب الكشف: ابن عربي، التأنيث ومثلث الخلق**»، ضمن: **كتابات معاصرة** عدد33، المجلد 9، آذار/ مارس، نيسان/ أبريل، 1998، ص43-48. ففيه تحليلٌ لا يخلو من طرافةٍ بخصوص هذا الموضوع.

(8) راجع: سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة** (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981) مادة: الأنثى، ص143-147.

(9) ابن عربي، **إنشاء الدوائر**، هـ.س نيبرغ (محقق)، (ليدن-بريل: 1919)، ص46.

(10) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص 83.

(11) المرجع نفسه، ج6، ص108.

(12) كتاب الأحدية، ضمن: **رسائل ابن عربي**، محمد شهاب الدين العربي (ضبط)، ط1، (بيروت: دار



هذه المقولة بمفهوم «الإله المخلوق في الاعتقادات»،[13] فكلّ عبْدٍ يعرف الله في صورة معتقده الخاص، وينكره في صورة معتقدات الآخرين، وهذا -في رأيه- عيْنُ الحِجاب، لأنّ الذوق والكشف يؤيّدان أنّ الحقّ هو الظاهر في صور المعتقدات جميعًا.

وذاك ما تفضي إليه عقيدته في وحدة الوجود، فمن مقتضياتها تنوّع التجلّي الإلهي في صُوَر الوجود وفي صُوَر الاعتقادات أيضًا. والكامل في نظر ابن عربي هو الذي يرى الله في المعتقدات كلّها، لأنّها جميعًا تستند إلى حقيقةٍ إلهيةٍ من تجلّي الله في الصور المختلفة وجوديةً أكانت أم معرفيةً اعتقاديةً. ولذلك يتوجّه إلى قارئه ناصحا بقوله: فاجْعَلْ بالك لما ذكرناه واعْمَل عليه تعْطِ الألوهية حقّها، وتكون ممّن أنْصَف ربّه في العلم به، فإنّ الله يتعالى أنْ يدخل تحت التقييد، أو تضبطه صورة دون غيرها. ومن هنا تعرف عموم السعادة لجميع خلق الله واتّساع الرّحمة التي وَسِعت كل شيءٍ»[14]. وما من شك في أن مثل هذه الأفكار التي تخرج من ضيق التصورات الدينية التي تفرّق بين الناس بحسب الانتماء إلى الملّة والمذهب من شأنها أن تُسْهم في تحقيق التعايش السلمي بين الناس، وتشجّع على التعارف والتحاور وتبعدهم عن كلّ منازع التعصب الديني المفضي إلى التباغض والتدابر. وتبَعًا لهذا التصوّر يتأصّل التسامح مع الناس جميعًا مهما اختلفت مِلَلُهم وتنوّعت نِحَلهم وتباينت اعتقاداتهم. وكيف لا يكون الأمر كذلك والسعادة هي مصير الجميع ومآلهم.

إنّ هذا التصور لرحمة الله الشاملة في النهاية يقوم على نزعةٍ تفاؤليةٍ عامةٍ لا ترى في الوجود شرًا ولا جهلًا ولا نقصًا، إذ الوجود وإن تكثّرت مظاهره، فإنّه يرتدّ إلى مبدأ واحدٍ هو الله، وهو الخير المطلق والكمال المطلق والجمال المطلق. ومن هذا التصوّر الوجودي يتّسع قلب العارف ليَسَع المعتقدات كلّها لأنّه يدين بدين الحبّ، ولا عجب أن يكون ذلك كذلك، لأنّ الوجود عنده حبٌّ. يقول: [من الطويل]

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلَّ صُورَةٍ ... فَمَرْعًى لِغِزْلَانٍ وَدَيْرٌ لِرُهْبَانِ
وَبَيْتٌ لِأَوْثَانٍ وَكَعْبَةُ طَائِفٍ ... وَأَلْوَاحُ تَوْرَاةٍ وَمُصْحَفُ قُرْآنِ
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنَّى تَوَجَّهَتْ ... رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي[15]

والحبّ الذي يتغنى به ابن عربي في هذه الأبيات يتجاوز -فيما نرى- المفهوم الضيّق للاعتراف بالآخر المخالف والتسامح مع اختلافه في الديانة، بما يعنيه التسامح من مِنّةٍ وتكرُّم على الطّرف المعتَرَف به المتسامَح معه إلى شعورٍ أجلّ وأسمى وإحساسٍ أعمق وأصفى، فالحبّ شعورٌ إنسانيٌّ نبيلٌ لا يتضمّن أي معنىً للتفضّل والتفوّق وإنّما ينطوي على شعورٍ فياضٍ بالاحترام الكامل والتقدير الوافر والإجلال الفائق.

صادر، 1997)، ص47-48.

(13) راجع مادة: «إله المعتقدات» في **المعجم الصوفي**، ص87-12.

(14) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، عثمان يحي (تحقيق)، ج12، (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985-1990)، ص384.

(15) ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، (بيروت: دار صادر، 1966)، ص43-44.



والحقّ أن هذه الفكرة عريقةٌ في التصوف، فقد ورثها ابن عربي عن الحلّاج (قتل309ه/ 922م) عندما صدع برأي في الأديان خارج عن مألوف الفكر الديني التقليدي، كامتدادٍ لموقفه الدّاعي إلى الاعتبار بوحدة أصلها ومصدرها، فالمقصود منها واحدٌ رغم تغايرها واختلافها،[16] يقول: «الأديان كلّها لله عزّ وجلّ شغَل بكلّ دينٍ طائفة لا اختيارًا منهم، بل اختيارًا عليهم، فمن لام أحدًا ببُطلان ما هو عليه، فقد حكم أنّه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدَريّة، والقدريّة مَجوس هذه الأمّة، واعلم أنّ اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام وغير ذلك من الأديان، هي ألْقابٌ مختلفةٌ وأسامٍ متغايرةٌ، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف، ثمّ قال: [من الطويل]

تفكّرت في الأديانِ جدًّا مُحقّقا	فألفيتها أصلًا لــــه شُعَبٌ جمّا
فلا تَطْلُبَنْ للمَرْء دينًـــــا فإنَّه	يَصُدُّه عن الوَصْلِ الوثيقِ وإنّما
يُطالِبُــه أَصْــلٌ يُعبّرُ عِنْــــدهُ	جَميعُ المعالِي والمعاني فيفْهما[17]

ولقد تولّدت عن فكرة وحدة المعبود رغم تعدُّد المعبودات، نتيجةٌ أخرى لا تقلّ عن الأولى خروجًا عن مألوف الفكر الديني التقليدي، وهي الرحمة الإلهية الشاملة، بوصفها المصير النهائي للناس جميعًا. فمآلهم -بصريح لفظه- إلى السعادة، مهما كانت عقائدهم، ومصيرهم إلى النعيم في الدار الآخرة مهما كانت أفعالهم.

وما من شكٍ في أن مثل هذه الأفكار التي تخرج من ضيق التصورات الدينية التي تفرق بين الناس بحسب الانتماء إلى الملّة والمذهب من شأنها أن تُسْهم في تحقيق التعايش السلمي بين الناس وتشجّع على التعارف والتحاور بينهم مهما اختلفت أديانهم ومذاهبهم، وتصرفهم عن كلّ منازع التطرف الديني المفضي إلى التباغض والاحتراب.

ثالثًا: العِماد الأخلاقي للتصوّف

إنّ في التصوف ما يمكن أن يساعد على تقديم العلاج الشافي لأدواء العصر—نعني التصوف في جوهره النقي الصافي- والرأي عندنا أنّ أزمة عصرنا الحاضر أزمةٌ أخلاقيةٌ في صميمها. فإذا علمنا أن التصوف أخلاقٌ أو لا يكون، أدركنا عظيم دور التصوف في إصلاح واقعنا المأزوم، وإذا كانت رسالة النبي الأكرم إتمام مكارم الأخلاق، فإنّ التصوف بهذا الوصف «قلب الإسلام»[18]. كيف لا والأخلاق هي دعامة التصوّف ومناط اهتمام المتصوفة، بل لقد لخّصوا الطريق الصوفي في «التخلية

---

(16) ذهب عرفان عبد الحميد فتّاح، في كتابه: **نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها**، (بيروت: دار الجيل، 1993)، ص223. إلى أنّ الحلاّج يدعو إلى محو الفروق بين الأديان ورفع الحدود الفاصلة بينها. ولسنا على هذا الرأي، لأنّ في كلام الحلاّج إقرار بتنوّعها واختلافها مع إثبات وحدة المقصود منها.

(17) **أخبار الحلاج**، لويس ماسنيون وب كرواس (محققان)، (باريس: مطبعة القلم، مكتبة لاروز، 1936)، ص70.

(18) خالد بنتونس، **التصوف قلب الإسلام**، **(باريس**، 1996). Bentonnès (Khaled), Le soufisme cœur de l'Islam



والتحلية». فالتصوف استقامةٌ في السّلوك قبل كلّ شيءٍ، ولا تحصل تلك الاستقامة إلاّ بالتخلّي عن مرذول الصفات وقبيح الأفعال والتحلّي بحَميدها، ولا يبلغ الصوفي الكمال في السلوك إلاّ إذا حسُنت أخلاقه وتسامَتْ نفسه وتميّز بالصلاح والفضل والتّقى والورع. ومقياس التفاضل الأخلاقي قولًا وفعلًا هو المثل الأعلى النبوي. قال الجنيد شيخ الطائفة الصوفية (تـ 298ه/ 910م): «الطرق كلّها مسدودةٌ على الخلق إلاّ من اقتفى أثر الرّسول وتبع ولزم طريقته، فإنّ طرق الخيرات كلّها مفتوحةٌ عليه»[19].

فالأخلاق هي جوهر التصوّف عندهم علمًا وعملًا، يلخص ذلك قول ابن قيم الجوزية (تـ 751ه/ 1350م): «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم: أنّ التصوّف هو الخلُق»[20]. وقد عدّ الصوفية النفس منبت الشرور ومنبع الأخلاق الدنيئة والأفعال الذميمة، أي المعاصي وسيّئ العادات ومرذول الصّفات مثل الكِبْر والحسد والبخل والغضب والحقد والطمع وأمثالها، وأوجبوا ترويضها بالتوبة لترك المعصية، وبالمجاهدة لإزالة الأوصاف الرديئة. فقالوا: «التصوّف خلُق فمن زاد عليك في الخلُق فقد زاد عليك في الصفاء»[21] وقالوا: «التصوف هو الدخول في كلّ خلُقٍ سنيٍّ والخروج من كل خلُقٍ دنيٍّ»[22].

وممّا يدلّ على أنّ الأخلاق هي قُطب التصوف هو أنّ سبيل الوصول إلى الله عند القوم- كما يقول الغزالي (تـ 505ه/ 1111م): «هو العلم بكيفيّة تطهير القلب من الخبائث والمكدّرات بالكفّ عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم. فبقدْر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شطْر الحقّ تتلألأ فيه حقائق الوجود»،[23] وهذه هي المجاهدة، وهي أخلاقيّةٌ في جوهرها.

لذلك وجدنا أعلام الصوفية قد أشبعوا الجانب الأخلاقي بحثًا ودرسًا وتأليفًا وأفردوا له أبوابًا وفصولًا وكتبًا، وانصبّ اهتمام مؤلّفيهم منذ بدايات التصوّف على التأليف في عيوب النفس وأهوائها كالكِبْر والعُجْب والرّياء والتصنّع والطمَع والحرص وغيرها، وفي محامد أخلاقها كالإخلاص والتواضع والجود والإيثار وما إليها، وصار ذلك سمةً مميّزةً للتصوف. وبذلك تراكمت في تراثنا الصوفي ثروةٌ أخلاقيةٌ عظيمةٌ توغلت في بواطن النفس الإنسانية وعالجت عيوبها الأخلاقية وأمراضها النفسية فيما كان يصطلح عليه شيوخ التصوف بـ«أعمال القلوب» و«أعمال الجوارح».[24]

---

(19) عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيريّة**، معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي (محققان)، (بيروت: دار الجيل، 1990)، ص430.

(20) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، محمود حامد الفقي (محقق)، ج2، (بيروت: 1972)، ص 316.

(21) عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيريّة**، ص281.

(22) المرجع نفسه، ص280.

(23) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، ص20.

(24) للتوسع يمكن الرجوع إلى أمهات كتب التصوف مثل: **الرعاية لحقوق الله** للحارث المحاسبي (تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 4، د. ت.) **وقوت القلوب** لأبي طالب المكي (تحقيق: محمد بن علي بن عطية الحارثي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2017)، **واللمع** للطوسي (تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، بغداد، مكتبة المثنّى، 1960). و**الرسالة** للقشيري، و**الإحياء** للغزالي وغيرها.

فلا نُبْعِد إن زعمنا أنّ المتصوّفة أسّسوا «فقه الباطن» مثلما أسّس الفقهاء «فقه الظاهر»[25]. فكان فقه المتصوفة منشغلًا بأخلاق النفس ووسائل تربيتها، وهو بذلك يجري موازيًا لأحكام فقه الجوارح مكمّلًا لها. ونجد هذا المظهر الأخلاقي شديد البروز في كتب الطبقات والمناقب الصوفيّة، فما أكثر ما فيها من إشاراتٍ تحضّ على التحلّي بمكارم الأخلاق، سواء في الأقوال المنسوبة إلى الصوفيّة أو في أفعالهم وممارساتهم في حياتهم اليوميّة. وهذا التمسّك بمحامد الأخلاق يوضح مدى تشبّث المتصوفة بالمثل الأعلى الأخلاقي في تعاملهم مع الخاصّة والعامّة. ذاك ما يجعلنا لا نملك غير الإقرار من دون مبالغةٍ بأنّ الصوفيّة قد ساهموا مساهمةً عظيمةً في بناء المثل الإسلامي الأعلى.[26]

ما من شكٍ في أن فيما ذكرنا آنفًا من قيم التصوف وأخلاقه ما يقي من مخاطر التعصب ونوازع الغلو والتطرف، وما يصحب ذلك من آفات العنف والإرهاب وما يخلفه من فسادٍ في الأرض عريض. وإذا كان الناس ينأون عن التصوّف متأثرين بما شاع عندهم من أنّه انكفاءٌ على الذّات وهروبٌ من الواقع وفرارٌ من النّاس واستبطانٌ للنّفس، أو أنّه عنوان جهلٍ وتخلفٍ ودَرْوَشةٍ، فإنّ تصحيح هذا التصور من شأنه – في تقديرنا – أن يصْرف الذين سلكوا في الدين مسلك التشدد والعنف عن غلوائهم وينبّههم إلى ما فيه من ثروةٍ أخلاقيةٍ وقيميّةٍ من شأنها إذا آمنوا بها وعملوا بمقتضاها أن تصلح من شأنهم وتحسن أحوالهم وترقى به إلى الأسمى والأقوم. ويمكن أن نمثل لذلك بنماذج من سلوك الصوفية بعد أن تمثلنا ببعض أفكارهم وعقائدهم.

لقد بدأ ظهور هذه النماذج منذ الحركة الزهديّة التي كانت بمنزلة صيحة نقدٍ للفئة الحاكمة التي تنامى فسادها وإفسادها، وهي وإن كانت حركةٌ ترتدّ إلى الذات تبتغي إصلاحها وتقويمها، فقد قامت بطريقٍ غير مباشرٍ بإصلاح الواقع المتردّي والعودة بالمجتمع إلى قيَمه النبيلة ومُثُله العليا. فعبّرت عن ضربٍ من الشعور بالمسؤوليّة عن المجتمع ولكنّها مسؤوليّةٌ سلبيّةٌ غير فاعلةٍ، ستتطوّر إلى مسؤوليّةٍ إيجابيّةٍ في الأطوار اللاحقة عندما بدأ الصوفيّة يخرجون من عُزلتهم ويحاولون التأثير في مجتمعهم بالسلوك الرشيد والقدوة الحسنة والكلمة الطيّبة والوعظ المؤثّر، وبدأ يظهر فيهم المشاهير وتُرْوَى عنهم الأخبار التي ترسم لهم سِيَرًا أنموذجيّةً تُنتقى أخبارها بعنايةٍ لتكون موافقةً للصورة الأنموذجيّة التي استقرّت معالمها في المُتَخَيَّل الجمْعي. ومع التقدّم في الزمان امتلأت كتب الطّبقات والمناقب بالأخبار التي تمجّدهم[27]، وربّما عبّرت عن تمثّل المتأخّرين لِسِيَرِ الأوّلين أكثر من تعبيرها عن حقيقة سيرتهم في واقع الحال.

فكان سلوكهم الاجتماعي نزّاعًا إلى المثاليّة، غير مألوفٍ صدوره عن المسلمين العاديّين، يستبطن إلى حدٍّ بعيدٍ شعورًا بالمسؤوليّة لا عن المسلمين فحسب، بل عن الخلق أجمعين، يستلهم الأنموذج المثالي للكمال البشري مجسّدًا في شخصيّة الرسول الأكرم، وكثيرًا ما يتمّ التماهي معه.

(25) انظر عبد الباري الندوي، **بين التصوّف والحياة**، ط1، (دمشق: 1963، ص 6-7).

(26) لويس ماسنيون ومصطفى عبد الرازق، **الإسلام والتصوّف**، (القاهرة، 1979)، ص67.

(27) مثل: **حلية الأولياء** لأبي نعيم الأصفهاني (القاهرة، مكتبة الخانجي، بيروت، دار الفكر، 1996) **وطبقات الصوفية** لأبي عبد الرحمن السلمي (تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)) **والطبقات الكبرى** لعبد الوهاب الشعراني، (القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2005).



ومن الأقوال المؤكّدة لمكانة النموذج المحمّدي عندهم ما جاء منسوبًا إلى الجنيد من قوله: «الطرق كلّها مسدودةٌ على الخلق إلاّ من اقتفى أثر الرسول وتبعه ولزم طريقته، فإنّ طرق الخيرات كلّها مفتوحةٌ عليه»[28]. ولذلك تجلّت لنا شخصيّة الصوفي في كتب الطبقات شديدة الحرص على مراقبة سلوكها مراقبةً صارمةً، لا خوفًا من انفلاته من الضوابط الشرعيّة فحسب، وإنّما من أجل أن يكون على الدوام المثال الحريّ بالاقتداء، المجسّم للقيم الأخلاقيّة الإسلاميّة العليا، الناظر دومًا للقدوة النبويّة الحسنة، المحاول التماهي معها.

ومن ثمّ ألْفَيْنا كتب الطبقات تنهض بصُنع النّماذج السلوكيّة الحسنة وإشهارها وإظهارها بمظهر القدوة الأخلاقيّة والقيميّة والسلوكيّة المشدودة إلى المُثُل العليا من جهةٍ، المجسّمة في أرض الواقع من جهةٍ أخرى. فنهض كتّاب الطبقات بوظيفة تحرير الفضائل المميّزة لهؤلاء الأعلام وتدوين شمائلهم وتقييد محاسن أخبارهم تشكيلًا للنموذج الأسمى. فما كان للأنموذج القيمي والسلوكي الأمثل أن يتمحّض للوجود إلاّ من خلالهم بوصفهم أهل الصلاح والخير ومحلّ القدوة الحسنة. وفي ذلك تعبيرٌ عن شعورهم بالمسؤوليّة الأخلاقية عن إصلاح مجتمعهم والرقيّ به، وذلك بعَطْف القلوب على القِيَم، وتجسيم نماذج الكمال في الرّجال.

ولذلك ألفينا النماذج الصوفيّة التي رسمتها لنا تلك الكتب غير منعزلةٍ عن مجتمعها، إذ يكاد يكون تدخّلها في سائر ميادين الحياة الاجتماعيّة شاملًا، ولها فيه تأثيرٌ ينزع دومًا إلى تجسيم ذلك المثل الأعلى الإسلامي، ففي علاقة المتصوّف بإخوانه من المتصوّفة يتميّز سلوكه بحسن المعاشرة وترك الخصومة وملازمة الإيثار والمعاونة في أمر الدنيا والدين. وما الإيثار إلاّ مظهرٌ مجسّمٌ لتناهي الشعور بالمسؤوليّة الغيريّة إذ هو تفضيل الآخر على الذات لا لمصلحةٍ مرغوبةٍ، وإنّما طلبًا للأجر والمثوبة.

وفي علاقة المتصوّف بالناس يبدو رحيمًا بهم، ليّن العريكة في التعامل معهم، مُشفقًا عليهم، متسامحًا معهم، متحلّيًا بخصلة نكران الذات، وما أكثر الأخبار التي تروى عن مساعدة الصوفي للفقراء، ونصرته للضعفاء، فالصوفي يسعى إلى نفع الناس، وفناؤه في الله يوازيه فناؤه في الخلق.

ومن التقسيمات المستوعبة لعلاقات الصوفي ما ذكره ذو النون المصري (ت 245ه/ 859م)، من أن الصوفي عوْنٌ للغريب، أبٌ لليتيم، بَعْلٌ للأرملة، حَفِيٌّ بأهل المسكنة، مَرْجُوٌّ لكلّ كربةٍ، وهو في معاملته اليوميّة مع الناس هشّاشٌ بشّاشٌ. فكونه بعلًا للأرملة يعني أنّه يغنيها عن فقدان زوجها بمساعدتها حتى لا تحتاج إلى معيلٍ، أمّا الهشاشة والبشاشة فهما عنوان شخصيّته السمحة الخالية من الكبر والعُجب والتعالي، وهي صفاتٌ ذميمةٌ معهودةٌ عند ذوي الجاه والسلطان والمال في تعاملهم مع العامّة[29]. ومن القيم الأخلاقيّة المطلوبة في الصوفيّ أن يتلطّف بالنّاس ولا يبغي عليهم، روى أبو القاسم القشيري عن الجنيد قوله: «لا يكون العارف عارفًا حتى يكون كالأرض يطؤه البَرّ والفاجر، وكالسحاب يظلّ كلّ شيءٍ، وكالمطر يسقي ما ينبت وما لا ينبت»[30] بمعنى أنّه يتعامل بلطافةٍ وسماحةٍ فائقتين مع الصالح وغير الصالح من عامّة الناس، إنّه يعمّ بخدمته الجميع بغضّ النظر عن أديانهم ومعتقداتهم، ويشمل بمعروفه من يستحقّه ومن لا يستحقّه.

(28) عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيريّة**، ص430.

(29) انظر: هادي العلوي، **مدارات صوفيّة**، ط1، (دمشق: دار المدى، 1997)، ص184.

(30) عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيريّة**، ص281.



يعالـج الصوفـي أيّ خلـل يـراه فـي النـاس مـن دون تشـهيرٍ بهـم أو تشـنيع عليهـم أو فضـح لعيوبهـم، بـل إنّـه يـروم إصلاحهـم بإسـبال السـتر علـى نقائصهـم وإخفائهـا عـن النـاس، وفـي هـذا المعنـى يُـروى عـن أحـد الصوفيـة أنـه قـال: «إذا رأيـت سـكران فَتَمَايَـلْ لئـلاّ تبغـيَ عليـه، فَتُبْتَلَـى بمثـل ذلـك»، ومقتضـى هـذا التوجيـه أن تُظهِـرَ مـن نفسـك العيـب الـذي تـراه فـي غيـرك، حتـى لا تعتقـد أنّـك أفضـل منـه، وحتـى تكـون لـه عونًـا علـى مواجهـة تعييـر النـاس لـه أو سـخريّتهم منـه، والمتصوّفـة يصـدرون عـن حساسـيّةٍ حرجـةٍ تجـاه هـذه الأمـور، لحرصهـم علـى عـدم إلحـاق الأذى بالنـاس بسـبب مـا قـد يَبْـدُرُ منهـم مـن أخطـاء أو هفـوات»[31].

وكانـت صِلتهـم فـي الحيـاة اليوميّـة مـع الفقـراء علـى غايـة مـن الوثاقـة، فكانـوا يختلطـون بهـم للاطّـلاع علـى أحوالهـم وتقديـم العـون لهـم، فقـد رُوِي عـن سـفيان الثـوري أنّ الفقـراء كانوا في مجلسـه كالسـلاطين، وإذا بلغهـم عـن أحـد الأغنيـاء أنّـه متعبّـدٌ سـخروا منـه، ذلـك أنّ عبـادة الغنـيّ عندهـم توزيـع مـا زاد عـن حاجتـه مـن الأمـوال علـى النـاس، أمّـا الصـلاة والصّـوم فـلا يجديانـه شـيئًا مـا لـم يـؤدّ زكاة مالـه، وقـد ذكـر الشـعراني أنّ مـن أخـلاق الصوفيّـة تقديـم إنفـاق الدراهـم والدنانيـر فـي طعـام الجائـع وكسـوة العريـان وقضـاء الديـون التـي لا يقـدر أصحابهـا علـى الوفـاء بهـا علـى بنـاء الزوايـا والمسـاجد. ونُقـل عـن عبـد اللـه بـن المبـارك (تــ 181ه/ 797م): «لقمـةٌ فـي بطـن جائـعٍ أرجـح فـي ميزانـي مـن عمـارة مسـجدٍ»[32].

إنّ لهـذا المنحـى الاجتماعـي حضـورًا بـارزًا حتـى عنـد أقطـاب الصوفيّـة ممّـن انصـبّ اهتمامهـم علـى الجانـب العرفانـي مـن التصـوّف، فالبسـطامي (تــ261ه/ 874م) يرجـع فـي بعـض شـطحاته إلـى حقـوق الخلـق فعبّـر عـن همّـه بهـم فـي الدنيـا وفـي الآخـرة. وعـن حقوقهـم فـي الدنيـا تأتـي هـذه الحكايـة التـي تتضمّـن حكمًـا بإيفـاء حقـوق الفقـراء بـدلًا مـن إنفـاق المـال فـي الحـجّ، قـال: «خرجـتُ إلـى الحـج فاسـتقبلني رجـلٌ فـي بعـض المتاهـات فقـال: أبـا يزيـد إلـى أيـن؟ فقلـت: إلـى الحـجّ، فقـال: كـم معـك مـن الدراهـم؟ قلـت: معـي مئتـا درهـم، فقـال: فَطُـفْ حولـي سـبع مـرّاتٍ، ونَاوِلْنِـي المئتـي درهـم، فـإنّ لـي عيـالًا. فطفـت حولـه وناولتـه المئتـي درهـم»[33]. ولعـلّ هـذه الحكايـة مـن صنعـه هـو، لتثبيـت مبـدأ تفضيـل الإنفـاق علـى الفقـراء بـدلًا مـن الحـجّ، وقـد سـاقها بمنطـق الصوفيّـة ولغتهـم، فجعـل الرجـل الفقيـر بمنزلـة الكعبـة، وطـاف حولـه ثـمّ سـلّمه المـال.

وفـي سـيرة الحـلاّج مـن الأخبـار مـا يـدلّ علـى تسـامحه المطلـق واسـتعداده لافتـداء النـاس أجمعيـن، فـكان يـزور المرضـى والبؤسـاء لا مـن المسـلمين فحسـب، بـل مـن النصـارى واليهـود والوثنيّيـن أيضًـا. لقد عبّـر أمـام الجمهـور عـن رغبتـه الغريبـة فـي المـوت منبـوذًا مـن أجـل نجـاة الآخريـن، وهـو مـا يـدلّ علـى رغبـةٍ جامحـةٍ فـي أن يجـود بنفسـه للـه قربانًـا يفتـدي جميـع الخلائـق[34].

ولا يقتصـر مثـل هـذا السـلوك الاجتماعـي الإنسـاني علـى صوفيـة المشـرق، بـل إنّنـا نجـد لـه أشـباهًا ونظائـر وشـواهد كثيـرة عنـد صوفيـة المغـرب الإسـلامي تـدلّ علـى أنّ الصوفـيّ غَيْـريّ المنـزع، لا تعنيـه ذاته

(31) هادي العلوي، **مدارات صوفيّة**، ص185.

(32) المرجع نفسه، ص187، 222.

(33) السـهلجي، **النـور مـن كلمـات أبـي طيفـور**، عبـد الرحمـان بـدوي (محقـق)، (الكويـت: وكالـة المطبوعـات، 1978)، ص164.

(34) Louis Massignon, La passion de Hallaj, paris, éd. Gallimard, 1978, Tome III, p.224-225.

الفرديّة ومصلحتها ونفعها، وإنّما همّه مساعدة غيره ولا سيما الفقراء والمستضعفون وذوو الحاجة، فقد روى أبو العرب القيرواني أنّ رباح بن يزيد كان إذا سمع الخادم من جيرانه بالليل تطْحَنُ، تَسَوّر الجدران ليكفيها مؤونة الطحين[35]، وأنّ أبا خالد عبد الخالق وهو من زهّاد القيروان رأى رجلًا من أهل البادية وقد بدا عليه أثر البؤس، فهو «يقْضِم الشعير كما تقضم الدوابّ»، فإذا به يؤْثِره بما حمله إلى زوجته المريضة من لحْمٍ وخُبْز، بعد أن أفلح في إقناعها أنّ الله يضاعف لها الأجر في الآخرة[36].

والبهلول بن راشد يعمد إلى بيع طعامه عندما غلا السعر ثمّ يشتري منه، وعندما سئل عن هذا السلوك المستغرب في مألوف العادة قال: «نفرح إلى فرح الناس ونحزن إذا حزنوا»[37]. وفي هذا القول تعبيرٌ عن نكران الذات والتغلّب على شهواتها الذاتيّة، ومصالحها الآنية، من أجل إسعاد الجماعة.

ويعبّر سلوك الشخصيّة الصوفيّة في مجتمعها من خلال الأحداث المتّصلة بها والوقائع التي تنقلها كتب الطبقات بوصفها ومضاتٍ لافتةً للنّظر في سيرتها عمّا يعتمل في دخائل المجموعة التي تنتمي إليها من آلامٍ ومعاناةٍ، وما تستبْطنه من مخاوف وهواجس وما تصبو إليه من آمالٍ وطموحاتٍ.

وإذا رمنا مثلًا على عظيم الدور الذي نهضت به الطرق الصوفيّة في تاريخ الإسلام تكفينا الإشارة إلى أنّها هي التي استطاعت أن تحافظ على نوعٍ من الوحدة بين المسلمين في المناطق الشرقيّة من العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة. فالعالم الفارسي إنّما حافظ على بقائه بعد المذبحة المغوليّة بفضل الثقافة الروحيّة التي كانت تُسَاكِنُه، حتّى أنّ كثيرًا من أمراء المغول الذين حكموا آسيا الوسطى والشرق الأوسط اعتنقوا الإسلام تأثّرًا بشيوخ التصوّف[38].

لقد كان ظهور الطرق الصوفيّة استجابةً لحاجة البناء الروحي والاجتماعي في آنٍ. ولم يكن العلماء مؤهلين لسدّ هذه الحاجة، فقد انغلق الفقهاء في دور حفَظة الشريعة وضعف تأثيرهم في المؤمنين. أمّا المتكلّمون فلا أثر لخطابهم في علاج أدواء النفس. ومن هنا برز شيوخ المتصوّفة ليحدثوا هذا التحوّل العميق الذي شهده التصوّف، أي تطويره إلى مؤسسةٍ تستجيب لحاجاتٍ جديدةٍ للمجتمعات الإسلاميّة. فجعلوا نُصب أعينهم تمكين النّاس من بناء علاقةٍ شخصيّةٍ حميمةٍ مع الله، واستطاعوا أن يوسّعوا دائرة المنتمين إلى جماعاتهم، فصار التصوّف منذ ذلك الحين قطبًا للإدماج الاجتماعي لا نظير له، حتّى أنه جاء زمنٌ قلّما تجد فيه شخصًا في أيٍّ من البلاد الإسلاميّة لا ينتمي إلى طريقةٍ من الطرق الصوفيّة أو يخضع لسلطتها بشكلٍ أو بآخر[39].

---

(35) أبو العرب القيرواني، **طبقات علماء أفريقية وتونس**، علي الشابي (محقق)، تونس: الدار التونسيّة للنشر، 1968، ص123-124.

(36) **المصدر نفسه**، ص142.

(37) **المصدر نفسه**، ص134.

(38) لويشون ل.، **تراث التصوف الفارسي في العصور الوسطى**، (لندن: 1992)، ص31. L. Lewishon, The legacy of medieval persian sufism

(39) ك. بونو، **التصوف والروحانية الإسلامية**، (باريس 1991)، ص79. C. Bonaud, Le Soufisme et la spiritualité islamique

ومـن أبـرز المؤسسـات الصوفيـة ذات الطابـع الاجتماعـي مؤسسـة الزاويـة وهـي مؤسسـةٌ دينيـةٌ اجتماعيّـةٌ بسـيطة البنـاء والمتطلبـات. ولكنّهـا تقـوم بـأدوارٍ فـي غايـة الأهميّـة، حسْـبنا منهـا مواجهـة مشـكلة الجـوع بفضـل تنظيـم عمليّـة التضامـن وحمايـة النّـاس الذيـن يلجـؤون إليهـا مـن شـطط السـلطة وأعوانهـا فـي المسـتوى الرمـزي علـى الأقـل، وتوطيـد العلاقـة بيـن النّـاس الملتفّيـن حولهـا وتوثيقهـا مـن خـلال مبـدأ الأخـوّة في الطائفـة الصوفيّـة. وربّمـا نهضـت بوظيفـةٍ تحكيميّـةٍ تحـلّ المشـاكل الناجمـة عـن التعامـل بيـن النّـاس وتعمـل علـى المصالحـة بينهـم.

لقـد نهضـت الطـرق الصوفيّـة منـذ ظهورهـا إلـى اليـوم بـأدوارٍ مهمـةٍ جـدًّا، وكان لهـا عظيـم الأثـر فـي شـتّى المجـالات، وهـو مـا يـدلّ علـى خطـورة المهـام التـي مارسـتها وعلـى وثاقـة ارتباطهـا بالمجتمـع وشـواغله.

تُفهـم الوظيفـة الاجتماعيّـة للطّـرق الصوفيّـة انطلاقًـا مـن تصـوّرٍ رُسـخ فـي التصـوّف الطرقـي، فحـواه أنّ الشـيخ الصوفـي يأخـذ علـى عاتقـه مسـؤولية تلبيـة حاجـات الجماعـة، فذلـك مـن مقتضيـات الولايـة قبـل كلّ شـيءٍ. ولا يُتـاح لـه ذلـك إلاّ إذا تميّـز بمجموعـةٍ مـن الصفـات، أهمهـا حمايـة النّـاس وتحمّـل أعبائهـم وحـلّ مشـكلاتهم ورعايـة مصالحهـم. وإنّمـا أنيطـت بـه هـذه المهـام لاعتقادهـم بقربـه مـن اللـه، فالولايـة بهـذا الاعتبـار تقتضـي الرعايـة والعنايـة والحمايـة[40].

ولذلـك ألفينـا الخطـاب المنْقَبـي مجـالًا ملائمًـا لبنـاء صـرح ذاكـرة الاجتمـاع والتضامـن. إنّـه يغـذّي خطـاب الانسـجام والأخـوّة، ويمكّـن المنتميـن إليـه مـن هويّـةٍ عامّـةٍ أكثـر مرونـةً وقابليّـةً للتغييـر. فالخطـاب المنقبـيّ يبـدو «خطـاب توحيـدٍ يتكلّـم بلغـة الإدمـاج»[41]. ومـا كان لـه أن ينهـض بهـذا الـدور المهـم ويسـتمرّ فـي القيـام بـه قرونًـا عديـدةً لـولا سـماحته، وبعـده عـن أي ميْسـم مـن مَياسـم الغلـوّ والتعصـب والتطـرف، ذلـك أن التاريـخ يشـهد أن الجماعـات المغاليـة سـرعان مـا آل أمرهـا إلـى الـزوال والاندثـار، ففرقـة الخـوارج مثـلًا -وهـي أولـى الفـرق ظهـورًا فـي تاريـخ الإسـلام- انقسـمت إلـى عديـد الفـرق الفرعيـة كالأزارقـة والصفريـة والنجـدات، ولكـن سـرعان مـا ذهـب ريحهـا وانطفـأت مصابيحهـا واندثـرت جميعهـا ولـم تسـتمر فـي البقـاء إلا فرقـة الإباضيـة لأنهـا تشـبثت بأذيـال الاعتـدال ولـم تجـار غيرهـا فـي وجـوه الغلـو والتطـرف.

ويلاحـظ دارس الطرائـق الصوفيـة أنّ بعضهـا كالتيجانيـة وفروعهـا اسـتطاعت أن تبنـي فـي محيطهـا المحلّـي الـذي مارسـت فيـه نشـاطها وحـداتٍ اجتماعيّـةً واسـعةً تجـاوزت الحـدود القبليّـة والإثنيّـة، وتمكّنـت مـن تكويـن جماعـاتٍ واسـعةٍ جـدًّا تحتـوي القبائـل والإثنيّـات والأنـواع الاجتماعيّـة المنفصـل بعضهـا عـن بعـضٍ فـي العـادة، بـل المتعارضـة أحيانًـا. ففـي أفريقيـا السـوداء مثـلًا اسـتمرت الطرائـق الصوفيـة فـي النهـوض بـدورٍ أساسـي فـي التوفيـق بيـن العـادات المحليـة والإسـلام[42]. ومـا مـن شـكٍ فـي أن نجاحهـا فـي ذلـك مـن أظهـر الدلائـل علـى اعتـدال خطابهـا وسـماحته وقدرتـه علـى الجمـع والتوحيـد.

---

(40) ر. شيح، التصوف في الحياة اليومية، ص339. R. Chih, Le soufisme au quotidien.

(41) **ج. دخلية، «في الولاية الكونية»، ص** 192-193 J. Dakhlia, «De La sainteté universelle».

(42) ت. زركـون، **المعجـزة والكرامـة: مناقـب الأوليـاء المقارنـة فـي العصـور الوسـطى**، (باريـس، 2000)، ص416. T. Zarcone: Miracle et ، Karama: Hagigraphies médiévales comparées.



هكذا يتبين لنا أنّ التصوّف سواء أكان ممارسةً فرديّةً أم مؤسّسةً جماعيّةً لم يكن بمعزلٍ عن المجتمع، وأنّ الصوفيّ لم يكن منقبضًا عن الناس منفصلًا عنهم، بل كان يحيا بين ظهرانيهم مسكونًا بهمومهم مشغولًا بمشكلاتهم، يبذل جهده للتخفيف من معاناتهم، ومساعدتهم على سدّ حوائجهم، مُسديًا النصح لهم، منتصرًا لفئة الفقراء والمستضعفين على وجه الخصوص. فكان التصوف الطُّرقي انغماسًا في الناس وحمْلًا لأعبائهم ونهوضًا بما يتقاصرون عنه ومقاسمتهم آلامهم والاستجابة لآمالهم.

رابعًا: العمق الروحي للتصوف

إنّ التصوف هو قلب الإسلام، لأنّه إذا ذهب منه البعد الروحي لم يبْق تصوّفًا. وينبغي أن نؤكّد أنّ القرآن الكريم هو المعين الذي استقى منه المتصوفة مكوّنات تجاربهم، إذ اشتمل على آياتٍ أغرتهم بتصوّر درجةٍ من القرب بين العبد وربّه تتجاوز ما كان متعارفًا في الإسلام المبكّر، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[43] ﴿وَهْوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾[44]، ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[45]، وأنّ التصوّف الإسلامي في أصلهَ وتطوّره صدر عن إدامة تلاوة القرآن وتدبّره والتخلّق بأخلاقه، ومنه استمدّ خصائصه المميّزة. فإذا انتقلنا إلى المصدر الثاني من مصادر الإسلام وجدنا المتصوّفة يؤسّسون مذهبهم على التأسّي بأخلاق النبيّ ويقتدون بسلوكه ويتّخذونه مَثَلَهم الأعلى ويجعلون ذلك شرطًا من شروط الانتماء إلى مذهب التصوّف.

وقد أوجب الصوفية الاقتداء بشيخٍ سالكٍ يتخذه المريد هاديًا ومرشدًا[46]. ويكون هذا الشيخ رجلًا محنّكًا ذا تجربةٍ، عميق المعرفة، بصيرًا بعيوب النفس، مطّلعًا على خفايا آفاتها، قد خَبِرَ المجاهدات وقطع بها الطريق إلى الله وارتفع له الحجاب، وتجلّت له الأنوار، فهو يعرف أحوالها، ويساعد المريد على تخطّي عقباتها. ولا يزال الصوفي السالك المتأدّب بأدب الشيخ يرقى من مقام إلى مقام آخر، بدْءًا بالتوبة وانتهاءً بالمشاهدة، حتى يعبر جميع المقامات مكمّلًا نفسه بكلّ مقام قبلَ أن يُدعىً إلى المقام التالي[47]. وهي كما نرى وثيقة الصلة بالبعد الأخلاقي الأصيل في التصوّف. فالطريق إلى الله مجاهدةٌ أخلاقيّةٌ في جوهرها، وهي خطواتٌ تَطَهُّر متعاقبةٌ، وتزكيةٌ مستمرّةٌ وسموٌّ روحيٌّ متصاعدٌ، يقول أبو حفص الحدّاد (تـ 260هـ/ 874م): «التصوّف كلّه أدبٌ: لكلّ وقتٍ أدبٌ، ولكلّ مقامٍ أدبٌ، ولكلّ حالٍ أدبٌ. فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيّع الآداب فهو بعيدٌ من حيث يظنّ القرب، ومردودٌ من حيث يظنّ القبول»[48]. فالتصوّف في جملته نظامٌ من

---

(43) سورة ق، الآية 16.

(44) سورة المجادلة، الآية7.

(45) سورة المائدة، الآية 54.

(46) عن الحاجة إلى الشيخ في الطريق الصوفي انظر: ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، أبي يعرب المرزوقي (محقق)، (تونس – ليبيا، 1991)، ص 222-247.

(47) عبد الباري الندوي، **بين التصوف والحياة**، ص150.

(48) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، سعاد عبد الهادي قنديل (تعريب)، (بيروت، 1980)، ص42.

السلوك لكل شيءٍ، فيه واجباتٌ مفروضةٌ وآداب مرعيّةٌ، ولا قيمة لهذا السلوك ما لم تحصل للمريد منه فوائده، وما لم يتّصف بصفاته، فالتصوّف أخلاقٌ تؤثّر في النفس وتبعث على العمل. ولا تنال ثمراته الروحية إلا من خلال التزكية الأخلاقية والاستقامة السلوكية.

إنّ هذا المعراج الروحي الذي يتّخذ من المعراج النبويّ النموذج الذي يحاكيه، هو أخصّ خصائص التصوف وعماده والأصل الكبير الذي يبنى عليه، وهو ما أطلق عليه المتصوّفة تسمياتٍ مختلفةً، فهو السفر والطريق والسّير والسّلوك، إذ لا يمكن الحديث عن تصوّفٍ من دون سيرٍ وسلوكٍ ومنازل ومقاماتٍ وأحوالٍ، وبذلك أمكن أن نعرّف التصوف بأنّه الطّريق إلى الله، والصوفي بأنّه السائر إلى ربّه. وهذه المسيرة إلى الله تلخّص التصوّف برمّته من أوّله إلى آخره.

ذلك أنّ هذا المعراج هو السّبيل إلى تحقيق الهدف الذي يصبون إليه ويسخّرون حياتهم له وهو الوصول إلى الحقّ والقرب منه عن طريق حالةٍ روحيّةٍ خاصّةٍ يدركونه فيها إدراكًا ذوقيًّا مباشرًا. في هذا المطلب تتمثّل الحياة عندهم ومن أجله يبذلون كلّ عزيزٍ لديهم بما في ذلك أرواحهم[49].

ولذلك كان التصوف في جوهره «حالًا» أو تجربةً روحيّةً خاصّةً يعانيها الصوفي[50]. ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفي لتمييزها من غيرها ممّا تعانيه النّفس الإنسانيّة من أحوالٍ أخرى. وإنّما ذهبنا إلى أنّ «المعراج الروحي» يلخّص التصوّف بدءًا ومنتهىً، لأنّه ينطوي على جانبي الحياة الصوفيّة المختلفَين المتمايزَين المتكاملَين في آنٍ: **الجانب العملي** و**الجانب العرفاني** أو جانب المجاهدة أو تطهير النفس وجانب الكشف والعرفان والمشاهدة والإشراق، الأوّل بمنزلة المقدّمات والثاني بمنزلة النتائج المترتّبة عن تلك المقدّمات. الأول شجرة يتعهّدها السّالك إلى الله، ويغذّيها بكلّ ما أوتي من غذاءٍ روحيٍّ، والثاني بمنزلة الثّمرة التي يجنيها من تلك الشّجرة، وما بين المقدّمات والنّتائج تكون الوسائط، وهي المقامات والأحوال أو هي «منازل السائرين» بعبارة الهروي الأنصاري (ت 482هـ/ 1089م) الواردة في عنوان كتابه الذي خصصه لشرح تلك المقامات.[51]

إنّ المجاهدة في جوهرها ترويض للنّفس المتمرّدة، وهي التي تُدخل السّالك إلى الطّريق الموصل إلى الله، وقد أطبق أئمّة التصوّف على أنّه لا سبيل إلى ولوج عالم السّير والسّلوك والصّفاء والروحانيّة من دون ترويض النّفس، وعماد رياضة النّفس منعها عن كلّ ما تتوق إليه وتشتهيه، ولا سيما الأشياء التي اعتادت عليها[52]. كلّ ذلك يدعم القول إنّ المتصوّفة يتمثّلون الإسلام في جانبه الرّوحي. فإذا به يستحيل عندهم إلى نشاطٍ روحيٍّ خاصٍّ يعلن عن نفسه في صورة ما نسمّيه «التجربة الصوفيّة». وهذا النشاط الرّوحي ليس أحد أضرب النشاط العقلي المعروفة، ولكنّه شيءٌ فوق الوعي العقلي، يمكن تسْميته وعْيًا متعاليًا.

يبدأ هذا الوعي في الوقت الذي تستيقظ فيه النفس، أي في الوقت الذي تخرج فيه عن مألوف

---

(49) أبو العلا عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص11.

(50) فوزي صقالي، **الطريق الصوفي**، (باريس، 1993)، ص7. Faouzi Skali, La voie soufie.

(51) الهروي الأنصاري، **منازل السائرين إلى الحقّ المبين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988).

(52) قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، صادق نشأت (تعريب)، أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي (مراجعان)، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1970)، ص433.



عادتها، أي عن الحال العقليّة الطبيعيّة، ثمّ يتحوّل تبعًا لذلك مركز الاهتمام من «الذّات» إلى موضوع جديدٍ تَجِدُّ النّفس في الوصول إليه واللّحاق به، وهذا التحوّل في مجرى الحياة الروحيّة هو الذي اصطلح متصوّفة الإسلام على تسميته «بالتّوبة»، ولكنّهم لا يقصدون به الإقلاع عن الذّنوب فحسب، أو التحوّل المفاجئ من دينٍ إلى دين، وإنّما يقصدون شيئًا آخر أبعد و أعمق من هذا كلّه، بل شيئًا هو أساس هذا كلّه، وهو التجرّد عن النّفس أو التخلّص منها، -والنفس هنا مرادف لجميع الشهوات- والإنابة التامّة إلى الله والإقبال بكنه الهمّة عليه.

وإذا كان خروج الإنسان إلى العالم يسمّى ميلادًا طبيعيًّا، فإنّ خروج الصّوفي إلى العالم الرّوحي الذي يتحكّم فيه وعيه المتعالي يسمّى ميلادًا روحيًّا. ومن خصائص التوبة الصوفيّة أن تصحبها حالةٌ وجدانيّةٌ عنيفةٌ يرافقها شوقٌ ملحٌّ نحو الله وشعورٌ دينيٌ عميقٌ قويٌّ فيّاض[53].

وبقدر مجاهدة النّفس تصفو مرآة القلب، ولا تزال موجّهةً إلى النّفحات الروحيّة. فالصّوفي بهذا الشأن في شغلٍ دائم لتهيئة أسباب الصّفاء بتجلية مرآة القلب، يحاسب نفسه في كلّ لحظةٍ ويتلمّس مواقع النّفحات الإلهيّة في كلّ حينٍ[54].

إن الجانب الروحي هو لبّ التصوف وجوهره وهو الغاية التي يجري إليها. فالتصوّف في صميمه تجربةٌ روحيّةٌ تقوم على مجاهدةٍ تفضي إلى صفاء القلب وانجلائه، فيتلقّى النفحات الإلهية والمعارف اللّدُنية، وهي معارف ذوقيةٌ وجدانيّةٌ، فتتكشّف للقلب بعض الحقائق الكونية والأعمال الحسنة والقبيحة والحقائق الإلهية المتعلقة بالذات والصفات، وعلى وجه الخصوص الشؤون المتعلقة بالمعاملة بين الله والعبد، ويلقي الله في قلب العبد علومًا غريبةً ومعارف قلبيّةً ووَارِدَاتٍ عجيبةً ووجدانياتٍ مختلفةً من شوقٍ وذوقٍ وحبٍّ وأنسٍ ومهابةٍ، ويبيّن له على سبيل الإلهام أسرارها وأحكامها، وكيف يمكن تقوية الصّلة بين الله وبينه، وما إلى ذلك ممّا تتضاءل أمام متعته الدنيا وما فيها، ويسمّي الصوفيّة هذه الشؤون أحوالًا، ويسمّونها كشفًا إلهيًا لا نظير له في اللذة والمتعة، وتنهض بعظيم الأثر في مزيد تقرّب العبد من ربّه. إنّ المعرفة عند الصوفية هي غاية الغايات من رحلتهم الشاقّة المضنية، وهي خلاصة المَذاقات الرائقة التي أتيحت لهم بعد أن صقلوا بالمجاهدة والرياضة إرادتهم. وهي لا تحصل إلاّ إذا امتلأ القلب تمامًا بنور الله.[55]

إنّ التصوف في هذا المجال ذو ثراءٍ روحي استثنائي، فإنّما كانت مجاهدات الصوفية الشاقة ورياضاتهم الخشنة وطول تدبرهم للقرآن وغوصهم فيه، وإمعانهم في الذكر من أجل التمتع بالقرب من محبوبهم الأسمى، والرجوع إلى أصلهم الإلهي. ولعل هذا الجانب هو الذي يبرر الحاجة إلى التصوف في حياتنا المعاصرة، فإذا كان للإنسان وهو يواجه صعوبات الحياة المتزايدة وضغوطها المتكاثرة وسائل تمكّنه من الرجوع إلى أصله ومركزه، فإنّ ذلك سيجعله آمنًا مطمئنًّا، وسيدرك المظهر الزائل لكل شيءٍ سواء أكان باعثًا على البهجة والسرور أم الحزن والألم.

إن تلك العلاقة التي يبنيها مع أصل وجوده ومركز كينونته تجلب له الشعور بالأمان والاطمئنان،

(53) عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ط1، (القاهرة: دار المعارف، 1963)، ص23.

(54) زكي مبارك، **التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، (بيروت: د.ت)، ص123.

(55) الندوي، **بين التصوف والحياة**، ص221-222.



وتدفعه إلى التقلّل من متاع الدنيا والتزهّد في كثيرٍ من مباهجها، فلا يأسى على ما فاته منها، ولا يألم لفقدان ما لا يدوم إلا لحظةً، لأنه يشعر أن الأبدية تنعشه، فيستشعر قوةً روحيةً يحدّد بها هدفه ويوجّه سلوكه ويحيا بقلبٍ مطمئنٍ سعيدٍ.

لقد اجتهدنا في الإبانة على سبيل الإجمال عن بعض وجوه السلطة الروحية للتصوف كونها صالحة -في تقديرنا- لأن تكون من منابع الاستلهام لمقاومة نوازع العنف والتطرف التي باتت تنذر البشرية بخطرٍ كبيرٍ وشرٍ مستطيرٍ ففي بعده الإنساني تجاوز فكرة القبول بالآخر والتعايش معه والتسامح مع اختلافه في الملّة إلى محبّته ورحمته والإحسان إليه ونفي أيّ شعورٍ بالتفوّق عليه، وقال بوحدة المعبود ودين المحبة وبالرحمة الإلهية الشاملة.

وما من شكٍ في أن مثل هذه الأفكار التي تخرج من ضيق التصورات الدينية التي تفرّق بين الناس بحسب الانتماء إلى الملّة، والمذهب من شأنها أن تسهم في تحقيق السلام بين الناس وتشجع على التعارف والتحاور وتنأى بهم عن التعصب الديني المفضي إلى التباغض والتدابر.

وقد أظهرنا ما في التصوف من ثروةٍ أخلاقيةٍ يمكن أن تساعد على تقديم العلاج الشافي لأدواء العصر الذي يعاني أزمةً أخلاقيةً كبرى.

يعيش الصوفي الحياة المادية ولكنّه دائم التعبّد والتفكّر والذكر، يقبل على العبادة أكثر من الآخرين، ويحاول أن يكون أكثر استقامةً وأكثر إحسانًا وتسامحًا. ولا يكتفي بمجاهدة نفسه بل عليه أن يخدم الإنسانية، وأن يكون شاهدًا على الحقيقة الربانية. إنّ الطاقة التي تحركه هي المحبّة ولا يمكن أن تكون معرفةٌ إلهيةٌ بلا محبّةٍ، فالطاقة الوحيدة التي تسمح للكائن البشري أن يصل إلى هذا الطريق ويترقّى فيه هي المحبة. وما أحوج الناس في هذه الأيام إلى أن يتبادلوا المحبة. ولا شك عندنا أنّ هذا من روح الإسلام، ألم يقل الله في القرآن الكريم ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾[56].

قائمة المصادر

- ابن عربي. محيي الدين، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، تحقيق: سعاد الحكيم، ط.1، (بيروت، دندرة للطباعة والنشر، 1988).
- ابن عربي، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانيّة**، تحقيق: هـ.س نيبرغ (محقق)، (ليدن: بريل، 1919).
- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (بيروت: دار الفكر، 1994).
- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، عثمان يحيى (محقق)، (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985-1990).

(56) سورة آل عمران، الآية31.



- ابن عربي، **إنشاء الدوائر**، هـ.س نيبرغ (محقق)، (ليدن-: بريل، 1919).
- ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، (بيروت: دار صادر، 1966).
- ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، ضبط: محمد شهاب الدين العربي (ضبط)، (بيروت، دار صادر، 1997).
- ابن عربي، **شجرة الكون**، (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1968).
- ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق: أبي العلا عفيفي (محقق)، ط.2، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1980).
- أبو العرب القيرواني، **طبقات علماء أفريقية وتونس**، علي الشابي (محقق)، تونس: الدار التونسيّة للنشر، 1968
- الأصفهاني. أبو نعيم، أحمد بن عبد الله، **حلية الأولياء** القاهرة، مكتبة الخانجي، (بيروت: دار الفكر، 1996).
- الأنصاري. أبو إسماعيل عبد الله الهروي، **منازل السائرين إلى الحقّ المبين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988).
- السلمي. أبو عبد الرحمن، **طبقات الصوفية**، عبد القادر أحمد عطا (محقق)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998).
- السهروردي. شهاب الدين، **عوارف المعارف**، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).
- السهلجي، **النور من كلمات أبي طيفور**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1978).
- الشعراني. عبد الوهاب، **الطبقات الكبرى**، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2005).
- الغزالي. أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، (بيروت، دار المعرفة، د. ت).
- القشيري. عبد الكريم، **الرسالة القشيريّة**، معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي (محققان)، (بيروت: دار الجيل، 1990).
- المحاسبي. الحارث، **الرعاية لحقوق الله**، عبد القادر أحمد عطا (محقق)، ط4، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 4، د. ت).
- المكي. أبو طالب، **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، محمد بن علي بن عطية الحارثي (محقق)، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2017).
- هـ.س نيبرغ، ليدن-بريل، 1919.



المراجع باللغة العربية

- الحكيم. سعاد، **المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981).
- العلوي. هادي، **مدارات صوفيّة**، (دمشق: دار المدى، 1997).
- فتاح. عرفان عبد الحميد، **نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها**، (بيروت: دار الجيل، 1993).
- الندوي. عبد الباري، **بين التصوّف والحياة**، ط.1، (دمشق: 1963).
- نيكولسون. رينولد، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، تعريب: أبي العلا عفيفي، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956).

المراجع باللغات الأجنبية

- (Ben Miled) Emna, «Le Féminin, le Masculin: La dialecte en Amour chez Ibn cArabī», in: *Actes du Colloque: L'Homme, La Femme et les relations amoureuses dans l'Imaginaire Arabo-Musulman,* Tunis, cahier du C.E.R.E.S serie psychologie n°8, 1995.
- Baunand (Cristian), *Le Soufisme et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, institut de Monde Arabe, 1991.
- Bentonnès K., *Le soufisme cœur de l'Islam,* Paris, 1996.
- Chih R., *Le soufisme au quotidien, Confréries d'Egypte au XXè siècle,* Paris, 2000.
- Dakhlia J., «De la sainteté universelle au modèle «Maraboutique», Hagiographie et Parenté dans une société maghrébine», in : M*ode de transmission de la culture religieux en Islam,* Travaux publiés sous la direction de Hassan El-Boudrari, Le Caire, I.F.A.O., 1993, p. 181-198.
- Jeffer (Arthur), «Ibn Al-cArabī's Shajarat Al-Kawn», in: *Studia Islamica,* vol. 10.
- John (T.little), «Al Insân al- Kamil: The perfect man According to Ibn cArabī», in: *The Muslim World*, vol.77, n°1, January 1987.
- Lewishon (L.), *The legacy of medieval persian sufism*, London-New York, 1992.
- Louis Massignon, *La passion de Hallaj*, paris, éd. Gallimard, 1978, Tome III, p.p.224-225.
- Nasr (Seyyed Hossein), *Essai sur le soufisme,* Traduit par: Jean Hubert, Paris, éd. Albin Michel, 1980
- Popovic A. et Veinstein G., (sous la direction), *Les voies d'Allah : les ordres mystiques dans l'Islam d'origines à aujourd'hui*, Paris, 1996.

- Ruspoli (Stephane), *Le livre des théophanies d'Ibn cArabī, Introduction philosophique, Commentaire et Traduction annotée de Kitâb al-Tajalliāt*, Paris, éd. du CERF, 2000.
- Schimmel (Annemarie), *L'incendie de l'âme, L'aventure spirituelle de Rūmī*, Paris, éd. Albin Michel,1998
- Takashata (Masataka), «The theory of the perfect man, in Ibn cArabi's fusūs al Hikam », in: *Orient*, Japan), vol XIX, 1983.
- Zarcone T, *Miracle et Karama : Hagiographies médiévales comparées*, Paris, 2000.
- Nicholson (R. A), al-Insān al-Kāmil, in: *Shorter, Encyclopedia of Islam*, leiden, 1974.
- Yahia (Osman), *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn cArabī*, 2 vol, Damas, 196

العنف السلطوي والأخلاق

Authoritarian violence and morals

شوكت غرز الدين



شوكت غرز الدين

كاتب وباحث سوري، يحمل إجازة من كلية الآداب قسم الفلسفة بجامعة دمشق عام 2002، شهادة دبلوم فلسفة من جامعة دمشق عام 2003، ماجستير في الفلسفة اختصاص إبيستمولوجيا عن أطروحة «الفرضية في الفيزياء الكمومية» عام 2012 جامعة دمشق.

جدول المحتويات



ملخص

للعنف السلطوي منطقٌ داخليٌ قابلٌ للوصف. فهو ممارسةٌ منظمةٌ قوامها وسائل وأهداف وإرادة ونتائج. ولهذا، فإن منطقه الداخلي محكومٌ بالوسائل المُستخدمة أساسًا من جهةٍ أولى، وبالنتائج المتحققة من جهةٍ ثانيةٍ. ومن جهةٍ ثالثةٍ بالممارسين له كالسلطات أو الأنظمة المستبدة أو الدول، أو «الهويات المُتخيّلة» الطائفية والقومية والإسلامية. إلّا أنه متعلقٌ من جهةٍ رابعةٍ بأخلاقيات كلٍّ من تماسك «الهوية المُتخيّلة»، ومركزية «الولاء»، والطاعة العمياء «البيروقراطية». وأما بالنسبة إلى ارتباطه بالغايات والإرادة والنيات والنزعة العدوانية الطبيعية والنفسية، وكأنه مجرد عنفٍ طبيعي، أو مرضٍ نفسي أو جنونٍ، أو غاياتٍ نبيلةٍ تبرر لا أخلاقية الوسائل، فهو ارتباطٌ ضعيفٌ. وثمة مبادئ سائدة تمد العنف السلطوي بمشروعيته، من قبيل «الغاية تبرر الوسيلة»، و«الحرب امتدادٌ للسياسة»، و«نفّذ ثم اعترض». فهل يمكن الحدّ من العنف السلطوي من دون حربٍ؟ الجواب الأولي للبحث: نعم. فما البحث إلّا لمناقشة إمكان تقليصه بوساطة النقد، وتغيير المنظور Perspective، وبإرشاد مبادئ مثل «الاقتصاد في العنف السلطوي»، و«النتيجة تبرر الوسيلة»، و«اعترض ثم نفذ»، و«توازن الوسائل أو القوى» (الردع)، وتقديم الحل السياسي. ومن ثم وضع هذه النتائج بعهدة مناهضي العنف السلطوي والحرب.

الكلمات المفتاحية: العنف السلطوي، الأخلاق، المثل الأعلى، الواجب، الولاء، البيروقراطية، الهوية المُتَخيَلة، اللاشعور السياسي.

تمهيد

العنف السلطوي ممارسةٌ واقعيةٌ تاريخيّةٌ. ظهرت باسم الأخلاق والعقل أحيانًا، أو تحت وطأة المقدس الديني والقومي والطائفي أحيانًا أخرى، أو بدعوى الحفاظ على وحدة الشعب وأمنه، أو للوصول إلى السلطة والحفاظ عليها أحيانًا أخرى. ولم تقتصر ممارسته على الأنظمة المستبدة، أو على الدول والأمم والجيوش، بل امتدت لتصل إلى بعض التنظيمات الإسلامية (حزب الله، داعش، النصرة)، والقومية (حزب البعث، حزب العمال الكردستاني)، والطائفية (العلوية، الشيعية، الدرزية). ومع أن العنف السلطوي بلا أخلاقٍ معياريّةٍ، لا سيّما أننا نعيش في سورية عنفًا سلطويًا

مـن دون أخـلاقٍ، إلّا أنـه يمتلـك منطقـه الخـاص وأخلاقياتـه الحصريـة والنسـبية.

فالعنف السلطوي محكومٌ بممارسيه:

- السـلطة السياسـية التـي تمـارس العنـف بوسـاطة الجيـش والأمـن و«الهويـات المُتخيّلـة» علـى شـكل حـرب أهليـة أو ثـورة مضـادة.
- قوى الثورة التي تمارسه بتنظيماتها و«بهويات مُتخيّلة» مختلفة عن سابقتها.
- «الهويـات المُتخيّلـة» التـي تمارسـه، مـن دون السـلطة السياسـية، تجـاه «هويـاتٍ مُتخيّلـةٍ» متناحـرةٍ معهـا.
- الدولة التي تمارسه بالحرب أو المقاومة.

وعلـى الرغـم مـن الجهـد المبـذول لعقلنـة العنـف السـلطوي والحـد مـن انتشـاره، أو حتـى محـاولات إلغائه بالحـرب، إلّا أنـه مـع ذلـك، مـا زال قائمًـا كشـاهدٍ علـى عجـز البشـرية عـن تقليصـه. وهنـا بالـذات تكمـن مشـكلة البحـث. ولذلـك، فسـؤال البحـث هـو:

هـل مـن طريقـةٍ لتقييـد العنـف السـلطوي والحـدّ مـن انتشـاره مـن دون حـرب؟ إن إجابـة البحـث المؤقتـة (فرضيـة البحـث) هـي أجـل. وهـذا معنـاه إذا تقدمـت السياسـة والأخـلاق تراجـع العنف السـلطوي وتراجعـت الحـرب. أي أن تقليـص العنـف السـلطوي يتعلـق بنمـو الأخـلاق والسياسـة، واللـذان يرتبطـان بدورهمـا أشـدّ الارتبـاط بتغييـر منظورنـا لمثلـث «الهويـة والـولاء والبيروقراطيـة».

ولكـن أيـة أخـلاق وأيـة سياسـة؟ إنهـا التـي تُمـارَس فـي الواقـع، لا كمـا يجـب أن تكون بحسـب الفلسـفة والديـن. والتـي تتعلـق بمبـادئ عقليـةٍ تمـدّ العنـف السـلطوي بمشـروعيته، وتدعـو السـلطويين لالتزامهـا فـي ممارسـتهم العمليـة. كمـا أنهـا ترتبـط بأخلاقيـات التماسـك والـولاء والطاعـة، خصوصًـا عندمـا يكـون الـولاء هـو محـور الحيـاة الأخلاقيـة. وبمـا أن العنـف السـلطوي غيـر عـادلٍ، لا لأنـه تخلـى عـن القيـم والمُثُـلْ! بـل لأنـه يُمـارس علينـا، أمّـا إذا مارسـناه سـيصبح عـادلًا! فـإن هـذه المفارقـة سـتضعنا مباشـرةً فـي ارتبـاط موضـوع العنـف السـلطوي بنسـبية الأخـلاق وحصريتهـا.

تسـتمد هـذه الدراسـة أهميتهـا النظريـة، مـن فهـم محـددات وتجليـات العنـف السـلطوي وعلاقتـه بالأخـلاق الواقعيـة، ومـن توظيـف مفاهيـم مجـردةٍ أيضًـا، إضافـةً إلـى نقض المبـادئ التي تشـرعنه لاسـتنتاج مبـادئ أخـرى. وتسـتمد أهميتهـا العمليـة مـن النتائـج ،كونهـا سترشـد مناهضـي العنـف السـلطوي والحرب. فهـي تهـدف إلـى تقديـم بعـضٍ الاقتراحـات للحـدّ مـن انتشـار العنـف السـلطوي وتقليصـه. ولاسـيّما أن الجهـد النظـري المبـذول سـابقًا، فـي فهـم العنـف السـلطوي، قـد شـجع علـى ممارسـته، فـي حيـن أن المطلـوب، هـو تغييـر المنظـور النظـري بجهـدٍ شـبيهٍ بجهـد كوبرنيـك لفهـم إمكانيـة تقليصـه.

إن العنـف السـلطوي، الآن وهنـا، جديـدٌ مقابـل أنـه قديـمٌ منـذ قـال لهـا كونـي فكانـت. وهـو كونـيٌ مقابـل خصوصيتـه ومحليّتـه. ويمتـاز بقدرتـه علـى الحسـم مقابـل الفقـر النظـري فـي دراسـته. وقـد يكـون مـن الصعـب صـوغ نظريـةٍ منهجيـةٍ عنـه، إلا أن النظريـات التـي بيـن أيدينـا، تعانـي التضـارب بيـن التطبيـق والتجربـة والنظريـة.



ومن هنا اعتمد البحث منهجًا وصفيًّا يبتعد عن حكم القيمة ويلتزم حكم الواقع، ما يساعدنا على وصف العنف السلطوي باختلافه وتكراره أولًا، ثم بمعارضته بنقيضه تحليليًا ثانيًا، لاستنتاج العلاقات الجديدة ثالثًا. وما دام العنف السلطوي لا يتغير، من ناحية جدارته وشدته ودرجته وجهته، بتغير القاعدة الاقتصادية، فسيبحث عن أصلٍ له بعيدًا عن الاقتصاد. والدليل عقدٌ من العنف في سورية بغض النظر عن البنية التحتية وعلاقات الإنتاج وقوى الإنتاج ومشكلة التبادل وتكديس البضائع. فلا وظيفة العنف هي وظيفة الاقتصاد، ولا مبرره مبررٌ لخدمة الاقتصاد ولا مثله الأعلى مرتبطٌ بالاقتصاد. ولهذا سيكون البحث من أجل نقدٍ غير اقتصاديٍ للعنف السلطوي.

وبما أن السائد في تحليل العنف السلطوي، بمجمله، مرتكزٌ على غريزة العدوان وأحكام القيمة، فسيُبحث بعيدًا عن علم النفس والتحليل النفسي والأحكام المعيارية، وسيخيب ظن من يعتقد أنه سينظر إلى نماذج العنف السلطوي بوصفهم مرضى نفسانيين أو مجانين يمارسون العنف بحكم طبيعتهم البشرية الفردية. ومن ثم سيكون البحث من أجل نقدٍ غير نفساني للعنف السلطوي، ومن أجل نقدٍ يترك طبائع الأفراد العدوانية جانبًا.

يرى البحث أن ارتباط العنف السلطوي بالأخلاق نتاجٌ تنظيميٌ متعلق بطاعة الأوامر في النظام العسكري البيروقراطي. ونتاجٌ ثقافي من نوعٍ محدّدٍ مرتبط بـ «الهويات المُتخيّلة». ونتاجٌ سياسي/ أخلاقي يتمظهر في ضروب الولاء المستندة إلى الولادة والعاطفة والشخصنة. وهذا يدعو إلى تحديد بعض المفاهيم.

من المفاهيم الأساسية التي وظفت هنا، مفهوم «الجماعات المُتخيّلة». وقبل شرح مضمون هذا المفهوم، نُذكّر أولًا بالأهمية الخاصة التي اكتساها مفهوم الخيال عند **غاستون باشلار**[1]، وفي دراسات **يوفال نوح حراري**[2]. بينما اشتقه **بندكت أندرسون**[3] ليؤكد دور التخيّل في ممارسة العنف السلطوي من أجل الحدود والسيادة وتماسك الهوية. ويشرح أندرسون فكرته بتعريفه لـ الأمة (القومية) إذ يقول: «الأمة هي جماعة سياسية مُتخيّلة، حيث يشمل التخيل أنها محددة وسيدَة أصلًا.»[4]

وإذا كان باشلار قد وظّف الخيال في العلم، وحراري في التاريخ، وأندرسون في القومية، فإننا لا

---

(1) (1884-1962)، حاصلٌ على دكتوراه في الفيزياء والكيمياء والفلسفة، وهو إبيستمولوجي برهن على أن العلم خيالٌ، وقد جمع بين الخيال العلمي والخيال الشعري، وقال بتقدم العلم عن طريق تصحيح أخطاءه، كما حدد العقبات الإبيستمولوجيّة التي تقف في طريق نموه ورسم القطائع الإبيستمولوجيّة التي يمر بها تقدم العلم بغير استمرار... من كتبه "تكوين العقل العلمي".

(2) تولد 1976، وهو مؤرخ خريج جامعة أكسفورد له عدة كتب منها "الإنسان العاقل" و"الإنسان الإله" و"21 درسًا للقرن الواحد والعشرين". لقد لاحظ حراري أن الإنسان تغلب على مختلف الحروب والمجاعات والأوبئة، بفضل الخيال الذي باستطاعته أن يقيم تعاونًا مرنًا وبناءً وواسع النطاق مع آخرين لا يعرفهم وجهًا لوجه، ولكنه واثق من وجودهم المتزامن مع وجوده. وهذا الخيال هو من جعل الإنسان العاقل والصانع ينجو من صراع البقاء ويتحول إلى الإنسان الإله بخلاف إنسان نيانترندال المنقرض مثلًا.

(3) (1936-2015) ولد في مدينة كونمينغ الصينية، لأب ايرلندي وأم إنكليزية، وقد وظّف الخيال لدراسة أصول القومية وسحرها في كتابه الجماعات المُتخيّلة. كما بين سرّ بروز القومية في السياسة الدولية، بدراسة علاقتها مع رأسمالية الطباعة وتحرير اللغة من المقدس والقضاء على السلالات الملكية.

(4) بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيلة**، ثائر ديب (مترجم)، ط1، (بيروت: دار قدمس، 2009)، ص52.

نستصغر دور الخيال أبدًا، ولهذا سنستخدمه لدراسة ما هو عنفٌ سلطويٌ في الهويّات المُتخيّلة.

ولكن ما الذي يحكم تخيّل هذه الهويات؟ والإجابة عن هذا السؤال تقودنا إلى توظيف مفهوم آخر هو مفهوم «اللاشعور السياسي». وهو مفهوم أبدعه **ريجيس دوبريه**[5]. يقول: «تملك الجماعات البشرية المنظمة، كالأفراد تمامًا وإن كانت بطريقةٍ أخرى، لاوعيًا من نوعٍ خاصٍ أبرز أعراضه الديانات وبدائلها الأيديولوجية، ولسوف ندعوه «اللاوعي السياسي».»[6]

وقد خصّ به الجماعة المنظمة، كالطائفة والقبيلة والقومية والدين وأحزابهم، كون نشاط هذه الجماعات يتمظهر في أعراض سياسية وأيديولوجية. والحق يقال، إنه يحكم الجماعات المنظمة بسلوكٍ قهري عنيفٍ.

ننتقل إلى تحديد مفهوم آخر هو الولاء. ففي كتابه فلسفة الولاء وظف **جوزايا رويس**[7] مفهوم الولاء بوصفه محورًا للحياة الأخلاقية، وبرهن على أن الولاء للولاء هو القيمة العليا والمثل الأعلى والواجب الأخلاقي الذي يجب على الجميع الامتثال له، ثم حدد تضارب الولاءات كرذيلةٍ يمكن تجاوزها بتغيير المنظور. فعرّفه أنه: «التفاني الإرادي والعملي الكامل من ذاتٍ معينةٍ لخدمة قضيةٍ ما. وتعني القضية شيئًا يُدركه من يقوم بخدمتها، على أنه توجد حياة مجموعةٍ من الأفراد المختلفين في حياة واحدة.»[8]

أي أن العنف السلطوي محكومٌ بالممارسين له، وبلاشعورهم السياسي وأخلاقيات الولاء والطاعة، وبالوسائل والنتائج والمبادئ. ومحددٌ بممارساتٍ نمطيةٍ سيحاول البحث تحليل علاقاتها.

أولًا: أصول أخلاقية للعنف السلطوي

يتداخل العنف السلطوي بالأخلاق بوساطة أشكالٍ ثقافيةٍ وتنظيميةٍ وسياسيةٍ محددةٍ منها:

1. أصلٌ ثقافيٌ/ اجتماعيٌ تجسده الهويات المُتَخَيّلَة

صحيحٌ أن توظيف مفهوم الجماعات المُتخيّلة لا يأبه للفروق التي بين أنواعها. ولكن من هنا تنبع خصوبته. فالتفريق بين الانتماءات الطائفية والقومية والإسلامية، يضيّع علينا التشابه في ممارستها للعنف السلطوي. أمّا عند النظر إلى هذه الانتماءات بوصفها هويةً مُتخيّلةً سنرى في سلوكها الوحدة والتشابه، وسنرفض التفاضل فيما بينها.

يُمارَس العنف السلطوي، داخليًا وخارجيًا، باسم الهوية المُتخيّلة. وهي بدورها تمارسه على

(5) فيلسوف فرنسي تولد 1940، شارك مع غيفارا في الثورة الاشتراكية واعتقل أربعة أعوام، عمل مستشارًا للرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران. و«اللاشعور السياسي» عنده هو الذي يتحكم في الزمر المنظمة بشكل قهري للحفاظ على تماسكها.

(6) ريجيس دوبريه، **نقد العقل السياسي**، عفيف دمشقية (مترجم)، ط1، (بيروت: دار الآداب، 1986)، ص 44.

(7) فيلسوف أميركي (1855–1916) من الهيجليين الجدد جعل من مفهوم الولاء محورًا للحياة الأخلاقية بوصفه محدِّدًا للواجب والمثل الأعلى والفضيلة.

(8) جوزايا رويس، **فلسفة الولاء**، أحمد الأنصاري (مترجم)، ط1، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2002)، ص 143.



أعضائها، أو على هويات مُتخيّلةٍ منافسةٍ، أو كأداةٍ بيد الأنظمة الاستبدادية.

صحيح أن الأنظمة السلطوية لم تخترع الهويات المُتخيّلة، بل وجدتها جاهزة للتوظيف والاستثمار. لكن من الصحيح أيضًا أنها تساهم مساهمةً فعالةً في تصنيعها. والدليل هو العلاقة بحزب الله الشيعي، وتنظيم الدولة الإسلامية السُني (داعش)، وحزب الاتحاد الديمقراطي الكردي مثلًا. فالمفترض أن يكون ولاء هذه التنظيمات لهويتها المُتخيّلة، ولكن النظام الاستبدادي حوّل ولاءهم لصالحه.

إن عنف الأنظمة منهجيٌ ومنظّمٌ، أما عنف الهويات المُتخيّلة فهو عنفٌ غير منظم يحكمه مبدأ «الفزعة». وعلى الرغم من أن الهويات المُتخيّلة ليست سلطةً سياسيةً، وإنما سلطة على أعضائها فحسب، إلّا أن التخيّل هو من يمنحها تلك السلطة، وهو من يحدد للأعضاء متى يطيعوا ومتى يتمردوا.

وبما أن التماسك والحفاظ على مجد الجماعة هو الهدف المشترك بين الهويات المُتخيّلة، فإن اللاشعور السياسي يجبرها على سلوكٍ عنيفٍ يُعلي من شأن التماسك والوحدة، وإن كان بشكلٍ غير شعوري، لأنه يحكم أعضاءها بولاءٍ قهريٍ يدعوهم إلى ممارسة العنف السلطوي للحفاظ على تماسكهم.

إذًا، يحدد عنصر التخيّل طبيعة العلاقة الأهلية والعاطفية بين الأعضاء، ويعطي معنىً للحياة والموت لهم. ومع أن الأعضاء لا يعرفون بعضهم معرفةً حميمةً ولم يلتقوا وجهًا لوجه، إلّا أن صورة تشاركهم تعيش حيّةً في ذهن كل واحدٍ منهم. فالرابط بينهم مُتخيلٌ بشكلٍ متزامنٍ بغض الطرف عن معرفة الأعضاء الغُفْل ببعضهم، وعدم معرفة ما يفعله باقي الأعضاء ولا علّة ما يفعلون، إلّا أن الثقة مطلقةٌ من وجودهم في الزمان الروزنامي والمكان الجغرافي، ويجعل من العلاقات بين الأعضاء علاقات أخوّة رفاقية وأفقية، على الرغم من عدم المساواة والاستغلال الكامن في جميع هذه الهويات؛ وهذا ما يجعل من ممارسة القتل بطولةً والموت شهادةً. فالهوية المُتخيّلة، بهذا المعنى، اختراعٌ وليست محض يقظةٍ على وعي الذات. والاختراع هنا تخيّلٌ وخلقٌ وليس زيفًا وتلفيقًا. ولذلك لن يكون التمييز بين هذه الهويات على أساس زيفها/ أصالتها، وإنما استنادًا إلى نمط تخيّلها.

ولذلك نجد بعض الجماعات، على الرغم من أنها منظمةٌ، تتخيل نفسها على نحوٍ معينٍ بوصفها شبكات قرابة وعقيدة ممتدة؛ مثل العشائر العربية، والعائلات الدرزية،[9] والإسماعيلية، والتركمان، والشركس. غير أن بعض الجماعات الأخرى تتخيّل نفسها مترابطةً، وتتخيّل لها حدودًا جيوبوليتيكية، وتتخيّل كذلك أن لها سيادةٌ على تلك الحدود وعلى أولئك الأعضاء؛ كالدروز، أو العلويين، والأكراد، والإسلام بنوعيه السياسي والجهادي وبشقيه الشيعي والسُنّي، والأحزاب القومية العربية والكردية؛ كحزب البعث والحزب الكردستاني، والأحزاب الإقليمية كالحزب السوري القومي الاجتماعي وحزب الله والجماعات الشيعية المختلفة. وفي هذا يقول أندرسون: «والحال، أن كل الجماعات التي تفوق في حجمها أبسط القرى القائمة على التماس والاتصال المباشرين (وربما

(9) ففي السويداء ذات الأغلبية الدرزية، نشأت فصائل للعائلات ضمن الطائفة الدرزية. وقد مارست العنف السلطوي من قتلٍ وخطفٍ ومداهمة ونصب حواجز وترويع للمواطنين، ولكن من دون طاعةٍ بيروقراطية، ومع ولاءٍ للعائلة يصل حد التقديس، ولكن من دون أن تتحول إلى هوية مُتخيّلة كالطائفية.

هـذه القـرى أيضًـا) هـي جماعـاتٌ مُتخيّلـةٌ.»[10]

مـن الواضـح أن مفهـوم الهويـة المُتخيّلـة ينطبـق علـى بعـض الأحـزاب والطوائـف. فمـا الـذي يربـط سـوريًّا مـن خربـة عـواد فـي الجنـوب مـع آخـر مـن خربـة الجـوز فـي الشـمال؟ ومـا يربـط كرديًّـا سـوريًّا بكـرديٍ عراقـي أو تركـي أو إيرانـي؟ إنـه الخيـال بالتأكيـد أو بالأحـرى الهويـة المُتخيّلـة. ولطالمـا أدرك قرويّـو سـورية أنهـم مرتبطـون بأعضـاء غُفـلٍ لـم تسـبق لهـم رؤيتهـم، إن كان علـى مسـتوى المنطقـة العربيـة أو علـى مسـتوى الامتـداد الإسـلامي أو علـى مسـتوى اللحمـة الطائفيـة حتـى وإن امتـدت فـي عـدة بلـدان أو أمـم. الشـيء الـذي يسـاعد علـى فهـم علاقـة دروز سـورية مـع دروز لبنـان وفلسـطين والمغتـرب، بتوصيفهـا علاقـة طائفيـة تسـتمد شـرعيتها مـن هويتهـم المُتخيّلـة.

لكـن مثـل هـذه الأخـوّة والعضويـة هـي التـي مكنـت الكثيـر مـن السـوريين، لا أن يَقتلـوا بعضهـم فحسـب، بـل أن يموتـوا راضيـن فـي سـبيل هـذه التخيّـلات المحـدّدة. فالعنـف السـلطوي يتحـول إلـى واجـبٍ علـى المنتميـن للهويّـات المُتخيّلـة مـن أجـل الدفـاع عـن الوطـن والأمـة والقوميـة والديـن والطائفـة.

إن الهويـات المُتخيّلـة تتموضـع بالنسـبة إلـى بعضهـا فـي ثـلاث حـالاتٍ ممكنـةٍ: دونيـة، مسـاواة، تفـوق. وجميـع هـذه المراتـب تتطلـب العنـف السـلطوي؛ لأنهـا نتيجـةٌ مباشـرة وغيـر مباشـرة لـه. وإذا كان باسـتطاعة السـلطة السياسـية أن توقـف العنـف، إلّا أنهـا تبقـى مسـتعدة لممارسـته وتغذيتـه. ولهـذا، إن وظيفـة السـلطة هـي تحسـين قدرتهـا علـى العنـف باسـتمرار والاسـتعداد للحـرب المقبلـة، حتـى غـدا السـلم والأمـن الدوليّيـن والإقليميّيـن والمحليّيـن، نتيجـةً للحـرب. إن مختلـف هـذه السُـلَط تُمـارس العنـف المنظـم وغيـر المنظـم، بدرجـاتٍ متفاوتـة الشـدة، ومختلفـة الحجـم، علـى أسـاس موازيـن القـوة ومفاعيـل الزمـن والمصلحـة مـن جهـةٍ، وعلـى أسـاس التنظيـم البيروقراطـي مـن جهـةٍ ثانيـة، وعلـى أسـاس الـولاء والعضويـة فـي إحـدى الهويـات المُتخيّلـة مـن جهـةٍ ثالثـة. والنتيجـة جعـل الحيـاة لا تطـاق مـن قتـل الأفـراد وتعذيبهـم وسـجنهم وإجبارهـم علـى النـزوح والهجـرة واليـأس.

والمُلاحـظ أن نهايـة الهويـة المُتخيّلـة، ليسـت قريبـة التحقـق، بـل إن الانتمـاء إلـى أمـةٍ أو طائفـةٍ أو ديـنٍ هـو تلـك القيمـة التـي تحظـى بأكبـر قـدرٍ مـن الشـرعية فـي حياتنـا السياسـية. والأمثلـة كثيـرةٌ علـى صـراع الهويـات المُتخيّلـة. العـرب والأكـراد، الـدروز والبـدو، العلويّـة والسُـنّة.

أليسـت هـذه الطائفيـة هويـةً مُتخيّلـةً؟! بلـى. ولكـن كيـف نفهمهـا؟ الملاحـظ أن الطائفيـة تفتقـد للتنظيـم البيروقراطـي والأوامـر البيروقراطيـة، وتكتفـي بمبـدأ الفزعـة، بخـلاف بعـض الحـركات والفصائـل والتنظيمـات والأحـزاب التـي تندمـج فيهـا الهويـة الطائفيـة بالـولاء والبيروقراطيـة.

هـل تختفـي هـذه الهويـة المُتخيّلـة بحضـورٍ قـويٍ للدولـة؟ لا طبعًـا. إنهـا تتـوارى ولكـن تظـل كامنـةً لتظهـر مـن جديـدٍ عنـد أي سـياقٍ مناسـبٍ لهـا. وتتجسـد أخلاقياتهـا فـي الحفـاظ علـى تماسـكها وبـذل الغالـي والنفيـس فـي سـبيل مجدهـا ورفعتهـا. وفـي الـولاء بالـولادة لهـا كالتضحيـة بالنفـس (الشـهادة)، أو قتـل المعتـدي عليهـا.

ونلحـظ تحـولًا فـي الأخـلاق هنـا؛ فالمثـل الأعلـى رمـزٌ مـن رمـوز الهويـة كالرسـول أو الحسـين أو علـي أو سـلطان الأطـرش أو أوجـلان. ويكمـن الواجـب فـي الدفـاع والهجـوم لتماسـك الهويـة. والفضيلـة هـي

(10) أندرسون، **الجماعات المتخيلة**، ص52.



مجرد الانتماء لأصلٍ مزعومٍ والافتخار به. أمّا السعادة فهي سعادة الجماعة باستمرارها وبزيادة عدد أعضائها.

2. أصلٌ أخلاقيٌ/ سياسيٌ يجسده الولاء

الولاء بحسب **رويس**، هو تفاني الفرد الطوعي تجاه قضيةٍ معينةٍ. وهو محور الحياة الأخلاقية ومنبع الفضائل كلها. حتى أنه قيمةٌ أخلاقيةٌ بحد ذاته. وفي هذا البحث ضروب الولاء ثلاثة: **أولها** الولاء بحكم المولد للهوية المُتخيّلة. **وثانيها** الولاء بحكم القناعة أو المصلحة أو الخوف، للجيش والقائد المباشر. أمّا **ثالثها** فهو الولاء للسلطة الحاكمة بأشخاصها. وجميع هذه الأنواع تُمارِس العنف السلطوي بوصفها أدواتٍ للسلطة السياسية. ويجب ألّا نستقل بالأداة، فالسلطة من دون أدواتها كالزراعة من غير فلاحين. وعلى الرغم من أن هذه الأنواع من الولاء ليست هي الولاء الأمثل، إلّا أنها ضروبٌ من الولاء القائم. وعمليًّا يتصف الفرد بالولاء: «أولًا، إذا كان لديه القضية التي يتجه لها. وثانيًا، عندما يهب نفسه لخدمتها طواعيةً. وثالثًا عندما يعبر عن هذا الإخلاص والتفاني للقضية، بطريقةٍ عمليةٍ مقبولةٍ، وبخدمة القضية بصورةٍ فعالةٍ ودائمةٍ.»[11]

كما أن تصور المجتمع منظمًا حول، وتحت، مركز الرئيس المُختلِف عن البشر والذي يحكم إلهيًا، يجعل من الولاء مركزيًّا وتفاضليًّا وموجّهًا. ولذلك يقول **أندرسون**: «بذلك كانت ضروب الولاء تراتبيةً ومركزية الوجهة بالضرورة لأن الحاكم، مثل الكتاب المقدس، كان منبت الكينونة ومتأصلًا فيها.»[12] ويتجسد الولاء في تبرير أي شيءٍ، وتقديم أي شيءٍ، وفعل أي شيء. كالقتل والتضحية بالنفس والتبرع بالمال والسلاح. فالولاء مثلٌ أعلى وواجبٌ أخلاقيٌ.

3. أصلٌ تنظيميٌ تجسده البيروقراطية[13]

إن النظام البيروقراطي مؤسَّس عقلانيًا على إتقان العمل وعلى تنفيذ الأوامر. ولهذا، نجد الطيار الحربي يلقي بحمولة طائرته على المدنيين من دون شعورٍ بالذنب، ولا شعورٍ بالعار ومن دون تمييزٍ بين الخير والشر. والأنكى من كل ذلك يصاحبه شعورٌ بالفخر والبطولة، لأنه قتل أكبر عددٍ وحقق أفضل إصابةٍ للهدف. وكل ما عليه إتقان عمله وإطاعة قياداته طاعةً عمياء، ليُظهر ولاءه، من دون تحمل مسؤولية أفعاله.

وبوساطة البيروقراطية أصبح لدى الدول جيشًا من العمال والموظفين المدنيين لتستخدمه كأداة قمع. وتتمظهر أخلاقيات البيروقراطية في الطاعة والتكتم على المعلومات وغياب المسؤولية الفرديّة. وتسود البيروقراطية في الجيش والعمل وتقدم أكبر الخدمات للعنف السلطوي من خلال إطاعة الأوامر والقيام بالمهمة من دون تمييزٍ بين هذه الأوامر إذا كانت عنيفةً أو غير عنيفة، طالحةً أو صالحة. ويحكمها مبدأ «نفّذ ثم اعترض» كخادمٍ للعنف السلطوي.

---

(11) رويس، **فلسفة الولاء**، ص39.

(12) أندرسون، **الجماعات المتخيلة**، ص71.

(13) Bureaucracy نظرية في التنظيم والإدارة أبدعها ماكس فيبر (1864–1920). وتمتاز بتقسيم العمل ومعرفة الحقوق والواجبات مسبقًا، وبالترتيب الهرمي وخضوع الترقيات والتوظيف لمعايير موضوعية، والتدريب على إتقان العمل وإطاعة الأوامر لتحقيق أعلى مستوى من الكفاية والضبط والإنتاجية.

إن «مجزرة التضامن»[14] مثلًا، تدلل في واقعةٍ واحدةٍ، على تراكب العنف السلطوي من جهة إفراديّة مرتكب المجزرة وتحمله المسؤولية، ولكن ليس كعبدٍ مأمورٍ فحسب لأنه أضاف على الأوامر متعته الشخصية، ومن جهة طاعته للأوامر العسكرية/ الأمنية وتنفيذها، ومن جهة ولائه للنظام الاستبدادي، ومن جهة هويته العلوية المُتخيّلة. إنها تندرج تحت العنف السلطوي لا الفردي ولا الطائفي، على الرغم من الشيء الطائفي والإفرادي فيها.

ثانيًا: دور المبادئ العقلية في قبول العنف السلطوي وفي تبريره الأخلاقي

تقتضي ممارسة العنف السلطوي أربع قضايا اتخذت منها الدراسات تبريرًا للعنف السلطوي وهي: الوسيلة، الغاية، الإرادة، النتيجة. وإذا كنا لا نستطيع أن نعرف الغاية من ممارسة العنف السلطوي، ولا نستطيع أن نبرهن على الإرادة والنيّة إلّا من خلال النتائج، فستبقى لدينا قضيتان ماديتان هما الوسيلة والنتيجة؛ لأنهما تنتميان إلى دائرة الموضوعي لا دائرة الذاتي. ومن هنا أنتج الفكر السلطوي ثلاثة مبادئ عقلية أخلاقية لعقلنة العنف السلطوي وتبريره.

1. مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة»

ورد حرفيًّا في الترجمة العربية لكتاب الأمير: «وفي أعمال جميع الناس، ولا سيّما الأمراء، وهي حقيقةٌ لا استثناء فيها، تبرر الغاية الوساطة.»[15] ويمكن صوغ هذه الترجمة بطريقةٍ أخرى: الغاية تبرر الوسيلة في أعمال جميع الناس، ولا سيّما الأمراء، وهي حقيقةٌ لا استثناء فيها. طبعًا، لا يُبرَر العنف السلطوي بوساطة الغايات الكامنة وراءه؛ لأن لا أحد يعرف تلك الغايات على وجه الدقة. فكيف لنا أن نعرف الغاية طالما أنها تنتمي إلى ذهن أصحاب القرار؟! والمذهل هنا، استخدام وسائل وأدوات متقدمة في حالاتٍ لا توجبه! وهذا يدفعنا إلى الخروج من ربط الوسائل بالأهداف، ومن ثم رفض تبرير الأهداف لبشاعة الوسائل، كما أراد مكيافيلّي. فليس هناك غاية تتناسب مع وسائل العنف السلطوي؛ لأن تناسب الغايات مع الوسائل مسألةٌ واقعيةٌ وتاريخيةٌ مرتبطةٌ أشد الارتباط بالعقل التناسبي غير الحسابي. ويجب ألّا نستند إلى النيات العدوانية لمعرفة العنف السلطوي، بل علينا الاستناد إلى منطق العنف السلطوي نفسه. فالنيات دخيلةٌ عليه مثل الأهداف تمامًا. إضافةً إلى أن وجود حالة من العنف السلطوي من دون غايةٍ، أي العنف لمجرد العنف، ستقوض علاقة العنف السلطوي الاستقرائية[16] بالهدف منه، أو بالوظيفة المناط بها أو بالغاية المرجوّة منه. وانقلاب الوسيلة إلى غايةٍ، وانقلاب الغاية إلى وسيلةٍ سيقوض هذه العلاقة أيضًا؛ فالغاية هي الوسيلة والوسيلة هي الغاية في آنٍ. وتؤيد **حنّة أرندت** هذه الأفكار إذ تقول:

«فالحال، أن جوهر العنف نفسه إنما تسيّره مقولة الغاية والوسيلة التي كانت ميزتها الرئيسة، إن طبقت على الشؤون الإنسانية، وأن الغاية محاطةٌ بخطر أن تتجاوزها الوسيلة التي تبررها والتي لا يمكن الوصول إليها من دونها. وبما أنه من المستحيل التنبؤ، بشكلٍ يحمل صدقيته، بالغاية المتوخاة

(14) https://aljumhuriya.net/ar/2022/04/27/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B6%D8%A7%D9%85%D9%86/.

(15) نيقولا مكيافيلّي، **الأمير**، خيري حمّاد (مترجم)، ط12، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985)، ص151.

(16) كما نقض كارل بوبر ونسيم طالب مبدأ الاستقراء برؤية حالة واحدة مخالفة.

من أي عمل بشري، ككيانٍ مستقل عن وسائل تحقيقه، من الواضح أن الوسائل المستخدمة للوصول إلى غاياتٍ سياسيةٍ ترتدي في أغلب الأحيان، أهميةً بالنسبة إلى بناء المستقبل، تفوق الأهمية التي ترتديها الغايات المنشودة.»[17]

لنوضح ما سبق:

أسقط متظاهرون تمثال حافظ الأسد في مدينة الرقة بتاريخ 4 آذار/ مارس 2013 كعنفٍ رمزي ضد النظام[18]، فجاء رد النظام عندما سقطت المدينة بشكلٍ كاملٍ في 7 آذار/ مارس 2013، بعد ثلاثة أيام فقط، بإطلاق صاروخين أرض-أرض من صواريخ سكود العابر للقارات، من اللواء 155 في القطيفة بريف دمشق، وقد سقط أحدهما في بلدة معدان والثاني في بلدة كفر محمد علي[19]. هذا إضافةً إلى الطلعات الجوية وقصف البراميل المستمر يوميًا «ولا يبدو أن له غرضًا غير الانتقام وتنكيد عيش السكان» كما كرر **ياسين الحاج صالح** أكثر من مرةٍ. والسؤال الاستنكاري هنا هو: أين التناسب بين وسيلة النظام الصاروخية/ الجوية وبين غايته العقابية للرقة؟! إذًا لا تناسُب بين الغاية والوسيلة.

مثالٌ آخر:

عندما ضُربت الغوطة بالسلاح الكيماوي في 21 آب/ أغسطس 2013، دارت نقاشاتٌ كثيرةٌ لاستنتاج أن النظام الاستبدادي السوري غير مضطرٍ إلى ضرب الكيماوي، وليس له مصلحة أو غاية أو هدف من ذلك، إذًا فهو لم يضرب الكيماوي. فما الضرورة التي دعت النظام الاستبدادي لقصف الغوطة بالكيماوي؟ قال بعض الموالين إنه طالما لا ضرورة لذلك، فإن النظام لم يفعله! ونُذكّر مثلًا بتصريح صالح مسلم في هذا السياق[20]، أنه لا يعتقد أن الحكومة السورية هي المسؤولة عن الهجوم. وأضاف أن الرئيس السوري ليس غبيًا ليستعمل الكيماوي قرب دمشق وعلى بعد 5كم فقط من الفندق الذي يقيم فيه المفتشون الأمميون، بل لا حاجة له إلى استعمال السلاح أصلًا؛ لأن القوات السورية هي المتفوقة ميدانيًا.

سقنا هذين المثالين لتبيان أن العنف السلطوي في سورية هو عنفٌ جديدٌ لا تنطبق عليه عقلانية **مكيافيلّي** أو **ماكس فيبر** أو **كلاوزفيتز** أو **حنّة أرندت** أو **ماركس**. وهو يُقوِّض في الوقت نفسه مبدأ الغاية تبرر الوسيلة. فلنفكر إذًا في غير المفكَّر به؛ وهذا يعني تجاوز نمطٍ من التفكير كان قد استقر في الذهن السوري وبات عقبةً أمام معرفة ما نعيشه.

إذًا، الغاية لا تبرر الوسيلة، ولكن النتائج تفعل وتبرر العنف السلطوي. وهذا ما يؤكده **مكيافيلّي** في كتابه «المطارحات» إذ يقول: «إن النتائج قد تبرر الأعمال التي تستحق اللوم في ظاهرها.»[21]

(17) حنّة أرندت، **في العنف**، إبراهيم العريس (مترجم)، ط2، (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص6.

(18) https://youtu.be/M4LWchG5A5o

(19) https://www.aljazeera.net/news/arabic/2013/3/7/.

(20) https://web.archive.org/web/20161102085204/http://ara.reuters.com/article/topNews/.

(21) نيقولا مكيافيلّي، **مطارحات مكيافيلّي**، خيري حمّاد (مترجم)، ط1، (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، 1962) ص250.



وبهذا نتبين أن الغاية ليست خادمةً للوسيلة، ولا الوسيلة خادمةٌ للغاية. فإذا كانت الغاية من الحرب الروسية على أوكرانيا، نبيلةً أو منحطةً، فإنها لا تبرر استخدام هذه الوسيلة. أمّا بالنسبة إلى النتيجة فهي تختلف عن الغاية وفي كثيرٍ من الوقائع تعاكسها. إن النتيجة تبرر الوسيلة أو لا تبررها. فالنتائج المتحققة أو المحتملة هي التي تبرر العنف السلطوي لا الغايات. ولهذا إذا كانت الحرب النووية وسيلةً، فاحتمال النتيجة الكارثية على الجميع يردعها ولا يبررها. غير أنه عندما رأت السُلط فائدة ممارسة العنف العملية، تحول العنف السلطوي إلى نموذج للاقتداء به ومحاكاته. فالنتيجة قد تشجع على العنف أو تردعه. والخوف الذي يحدثه العنف السلطوي يولد الخضوع له. وبما أنه من غير المتاح تقليصه، فإن الخوف سيبقى قائمًا ليزداد الخضوع منتجًا أخلاقه المنحطة. وهذا يقودنا إلى استنتاج أن العنف السلطوي يُدرس بوسائله ونتائجه لا بغاياته ونياته.

2. مأثور كلاوزفيتز[22]

«الحرب لا شيء سوى استمرار السياسة بوسائل أخرى.»[23] فهل الحرب النووية امتدادٌ للسياسة؟ لا بالطبع، وسنبين لماذا. يستند **كلاوزفيتز** في تحليله للحرب على النيات إذ يقول: «هناك نوعان مختلفان من الدوافع التي تجعل الرجال يقاتلون بعضهم بعضًا: **المشاعر العدائية، والنيات العدائية**[24]. يستند تعريفنا إلى النوع الثاني طالما أنه عنصرٌ عام (جامع).»[25]

فضلًا عن هذا، يصف النيات العدوانية، إضافةً إلى كونها جامعة وعامة، أنها هي التي تسبب وجود المشاعر العدوانية، ولا يمكن تصور هذه المشاعر من دون تلك النيات. ويرى أن هذه النيات العدوانية لا تترافق مع مشاعر عدوانية غالبًا. كما أنها تحولت إلى مقياسٍ ليقيس به تخلف الشعوب أو تقدمها. فالنيات يحكمها العقل عند الشعوب المتحضرة بينما الشعوب المتخلفة محكومةٌ بعاطفتها. ويرى، أن الهدف والغاية ليست جزءًا من الحرب بينما الوسائل والأدوات المادية لا المعنوية هي جزء حقيقي من الحرب. وهذا تناقضٌ صارخ. أليست الغاية والهدف جزء من النيات العدوانية؟! ويرى أن من طبيعة الحرب استخدام القوة القصوى من دون حساب للضحايا والدمار رافضًا الاعتدال: «إن ادخال مبدأ الاعتدال في نظرية الحرب نفسها، سيقود دائمًا إلى منطقٍ غير معقول.»[26]

لقد تطورت الوسائل تطورًا فاق الغايات بمسافاتٍ. وفعلًا، ليست الحرب النووية امتدادًا للسياسة؛ لأنها لن تترك وراءها، إن حدثت، لا سياسةً ولا سياسيين. كما أن الحرب بأي شكلٍ، كالحرب الأهلية والحرب الباردة والحرب على الإرهاب والحرب على أوكرانيا، ليست نتيجةً للنيات العدوانية. فمن ذا الذي لا يمتلك نيات عدوانية؟! إلّا أنه لا يمتلك الوسائل التي تحقق له نياته.

---

(22) كارل فون كلاوزفيتز وهو ضابط بروسي (1780–1831)، درس الحرب في كتاب اسمه "عن الحرب"، وقال فيه قوله المأثور: "إن الحرب امتداد للسياسة بوسائل أخرى.". والحرب "ليست فعلًا سياسيًا وحسب، ولكنها الوسيلة الحقيقية للسياسة، إنها استمراريتها بوسائل أخرى".

(23) فون كارل كلاوزفيتز، **عن الحرب**، سليم شاكر الإمامي (مترجم)، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، ص96.

(24) التسويد من النص.

(25) المرجع نفسه، ص105.

(26) المرجع نفسه، ص105.



وقد قلب **ميشيل فوكو** مأثور **كلاوزفيتز**؛ إذ قال إن «السياسة امتدادٌ للحرب بوسائل أخرى.»[27] وهذا يعني ثلاثة أمور أساسية: **الأول** هو أن ممارسة السلطة -كما هي لا كما ينبغي أن تكون- ما هي إلّا علاقات قوة «قائمة على الحرب وبالحرب». أمّا **الثاني** فهو أننا لا نكتب سوى تاريخ الحرب حتى عندما نكتب تاريخ السلم. و**الثالث** هو أن القرار النهائي لا يأتي إلّا من الحرب. وبخلاف **فوكو**، إن السياسة امتدادٌ للوسائل والنتائج، ولكن ليس من الضرورة أن تكون الوسائل حربيةً أو تكون النتائج حصيلة حرب.

في حين يرى **إلياس مرقص** أن «ظهور السياسة = تراجُعُ الحرب. السجال تَغيّر.»[28] وبمعنىً ما وبلحظاتٍ محددةٍ هذا صحيح كحالة أثينا. لكن بمعنىً آخر وبمجمل التاريخ فهذا خطأ كحالة سورية. وقد أكد **مرقص** المعنى الثاني أيضًا:

«لولا الاختلاف لما وُجدت السياسة. ظهور السياسة = تراجع الحرب. الحرب باتت امتدادًا لها. **واليوم يُنفى هذا الامتداد**[29]. يُنفى تحت طائلة هلاك البشرية وانتكاس النمو الكوسمي-الأرضي الذي تَوّجَه (من التتويج) الإنسان فقاده وروْحنه (من الروح).»[30]

من غير الواضح هنا فيما إذا الإنسان هو من قاد النمو وحوّله إلى نموٍ روحيٍّ، أو أن النمو هو من قاد الإنسان وجعله روحيًّا. المهم، أن الإنسان أنتج التقدم، غير أن التقدم هو تقدمٌ في التدمير أيضًا. فتقدمَت السياسة وتقدم العنف أيضًا وخصوصًا عندنا. ويقول مرقص مقرًا بتراجع السياسة:

«عندنا، في تاريخنا، بعد العصر الأول، السياسة تراجعت. العصر الأول 200 سنة أو 250، ثم اختفت **فعليًا**[31]. مشروع تأسيسها، مع الفكر النظري اللاهوتي والفلسفي والعقلي، فَشَل، أحبطه المجتمع، الحالة، الشروط، لا الفرس أو الترك، ولا النصارى أو اليهود: هؤلاء (الكتابيون أو الذميون) خارج السياسة والقيادة، والجميع جزءٌ من الموضوع وليسوا الموضوع.»[32]

في أثينا الحرب منفيةٌ إلى الخارج. المجتمع عائلةٌ من نوعٍ جديدٍ، وبمعنىً ما عائلةٌ أحق. إذًا يحدد **مرقص** السياسة كمثلٍ أعلى. والحق يقال إن الحالتين موجودتان في التاريخ والواقع، وما علينا سوى اختيار إحداهما كَمَثَلٍ أعلى. وتعقيبًا على **فوكو** من دون تسميته يقول:

«بعد سنة 1967، تعلّم الرفاق (أقصد بعض العرب: الثوار... إلخ) كلاوزفيتز: الحرب امتداد السياسة، الحرب مواصلة السياسة بوسائل أخرى، بالعنف. في لحقيقة لم يتعلموا أي شيء، لا كلاوزفيتز، ولا لينين وانجلز وماوتسي تونغ وماركس، بصدد السياسة والحرب. والأكثر حماقةً وضعوا الحرب فوق السياسة، أي قلبوا أطروحة كلاوزفيتز! لكن ما يهمني هنا هو أن الرفاق (والرأي

---

(27) ميشيل فوكو، «**يجب الدفاع عن المجتمع المدني**»، الزواوي بغوره (مترجم)، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص43.

(28) إلياس مرقص، «المغايرة الكون والتاريخ»، **قضايا وشهادات**، مجلة الثقافة الوطنية 2، العدد 5، (1992)، ص34-35.

(29) التسويد من عندنا.

(30) إلياس مرقص، **نقد العقلانية العربية**، ط1، (دمشق: دار الحصاد، 1997)، ص896.

(31) التسويد من النص.

(32) مرقص، **نقد العقلانية**، ص897.

العـام تحتهـم) يجهلـون أن هـذه الأطروحـة الشـهيرة تفتـرض وتقتضـي: ظهـور السياسـة = تراجـع الحـرب، بدايـة الحضـارة، الـدول، التاريـخ... إلـخ. ولكـن كان التاريـخ كان[33] فـي منطلقـه تقليصًـا للحـرب بظهـور السياسـة، فقـد وصـل التقـدم الآن إلـى واجـب وضـرورة و«حتميـة» حـذف الحـرب تحـت طائلـة فنـاءٍ إلـى فنـاء الجنـس البشـري. هنـا أيضًـا مقولـة التقـدم واضحـةٌ تمامًـا، «دقيقـة» وحـادة! أثينـا أقامـت السـجال الجديـر: الجـدل والسياسـة، السياسـة والديالكتيـك، ضـد «حالـة البشـرية الأولـى»، كـون السـجال القديـم: الحـرب...»[34]

لا بـأس مـن نقـاش أطروحـة مرقـص. يربـط مرقـص ظهـور السياسـة فـي أثينـا فـي سـياق نقـده للصراعات الطبيعيـة والإنسـانية غيـر المثمـرة والعبثيـة. ولكـن هـذا خطـأٌ بيّـنٌ، لأن ظهـور السياسـة ارتبـط بظهـور القرى الأولـى وبظهـور الحضـارات القديمـة السـومرية والفرعونيـة قبـل أثينـا كثيـرًا. وعلـى الرغـم مـن الظهـور المبكـر للسياسـة إلّا أن الحـرب فعليًّـا لـم تتراجـع بـل تقدمـت بوسـائلها. فكيـف «تفتـرض وتقتضـي» مقولـة كلاوزفيتـز، عنـد مرقـص، مقولـة «ظهـور السياسـة = تراجـع الحـرب»، ولا سـيما إذا عرفنـا أن المقولـة كانـت فـي سـياق عـن الحـرب لا عـن السياسـة؟! كمـا أنـه قـد تـؤدي الحـرب إلـى التقـدم، ولكنهـا قـد تـؤدي إلـى الفنـاء أيضًـا. فكيـف لنـا أن نعـرف فائـدة الحـرب مـن عدمهـا إذا كان مثـل هـذا الاقتضـاء الـذي قـال بـه مرقـص صحيحًـا؟ فلطالمـا كان تاريـخ البشـر هـو تاريـخ الدفـاع عـن وجودهـم. صحيـح أن المقولـة تحمـل فـي طياتهـا أنـه لـو لـم تكـن الحـرب امتـدادًا للسياسـة لهلكـت البشـرية، ولكـن هـذا لا يبـرر نقـد مـن لـم يسـتنتج مثلـه. فكلاوزفيتـز درس الحـرب ودعـا إليهـا لأنهـا وسـيلةٌ ناجعـةٌ فـي قهـر الأعـداء. ولـم يخطـر فـي بالـه أن تتقـدم وسـائل الحـرب ونتائجهـا بطريقـةٍ تلغـي الامتـداد الـذي افترضـه. ومـع أن الحـرب نيّـاتٌ عدوانيـةٌ عنـده، غيـر أن مرقـص وفوكـو لـم يقتربـا مـن النيـات العدوانيـة، وناقشـا العلاقـة بيـن الحـرب والسياسـة فحسـب، وإن بطريقتيـن مختلفتيـن.

إن الحـرب ليسـت واقـع أن البشـر تقتـل بعضهـا؛ أي ليسـت مـن شـاكلة أن القوي يقتـل الضعيف والسـمك الكبيـر يـأكل السـمك الصغيـر، لأن هـذا آليـة طبيعيـة ولا تفسـر شـيئًا حتـى عنـد داروين. فتسـتطيع البشـرية أن تقتـل بعضهـا بعضًـا آلاف السـنين، لكـن هـذا ليـس مـن شـأنه أن يحـدث تقدمًـا. فالاختـلاف القائـم فـي الحـرب، مـن دون نقيضـه السـلام، لهـو جـزءٌ مـن معركـة العقـل مـع اختـلاف الحـرب وتكرارهـا.

وكخلاصـةٍ: إذا تقدمـت الأخـلاق والسياسـة سـيتقلص العنـف السـلطوي؛ لأن وسـائله الحديثـة ونتائجـه المدمـرة سـتتقدم أيضًـا، وسـيتحقق الـردع. ومـن هنـا سـتُلغى أطروحـات كل مـن: كلاوزفيتـز الأصليـة، وفوكـو المقلوبـة، ومرقـص العكسـية. وسيرشـد السياسـة، فـي المسـتقبل، مبـدأ آخـر هـو «الاقتصـاد فـي العنـف السـلطوي»، وهـو بالتضـاد مـع مبـدأ الحـرب امتـداد للسياسـة.

3. مبدأ الطاعة البيروقراطي «نفّذ ثم اعترض»

وهـو مبـدأ عسـكري يسـود فـي الجيـوش، ولا يتطلـب سـوى إتقـان العمـل وتنفيـذ الأوامـر بحذافيرهـا. إذ يتحـول الجنـدي إلـى عبـدٍ مأمـورٍ لا يميـز أثـر الأوامـر المدمـرة. ويختلـط عنـده الخـوف مـن العقوبـة التـي قـد تصـل إلـى الإعـدام الميدانـي فـي حالـة رفـض الأوامـر، مـع الـولاء والطاعـة. وهـذا يعنـي تحويـل

(33) هكذا وردت في النص وأعتقد أن الصحيح هو: ولكن إن كان التاريخ في منطلقه تقليصًا للحرب...

(34) مرقص، «المغاير الكون والتاريخ»، ص93-94.



الجندي إلى مجرد أداةٍ أو آلةٍ للقتل. ولكن في حال قلبنا المبدأ أي «اعترض ثم نفذ»، فأنه سيحافظ على التمييز بين الجيد والسيئ ويعلي من المسؤولية الفردية ويعطي القناعة الشخصية حقها.

4. مثالان على مشكلتي الطاعة والولاء

نسوق مثالين لإبراز قدرة الحرب على تغيير الطاعة والولاء. وسيتبين لنا كيف تحدد درجة العنف السلطوي، حالات الانشقاق والولاء الطائفي ورفض تنفيذ الأوامر. إضافةً إلى معرفة كيف يحدد الولاء الطائفي والخوف رفض الأوامر أو طاعتها.

أ. المثال الأول: ظاهرة الانشقاق عن جيش النظام السوري

الانشقاق هو تحولٌ في الولاء، وخروجٌ من الجيش وشقٌ لعصا الطاعة البيروقراطية ورفضٌ لتنفيذ الأوامر. وحدث من أجل الدفاع عن الهوية المُتخيّلة (الأهل، الطائفة). فقد استند الانشقاق إلى ولاءٍ طائفي بعد اشتداد العنف السلطوي، وليس إلى مبدأي الحرية والكرامة. وهذا لا يعني أن الولاء السابق للمنشقين كان يرتكز إلى أسسٍ مبدئيةٍ، وأن طاعتهم للأوامر، حتى في أحسن حالاتها، كانت ترتكز إلى المبادئ البيروقراطية، بل على العكس من ذلك، لأنها كانت ترتكز على الخوف أساسًا؛ وذلك لأنه لا قناعة عند عموم السوريين بالنظام السلطوي من الأصل. فلو كان للمبادئ أي اعتبارٍ، لكان الانشقاق سابقًا لممارسة العنف السلطوي.

غير أنه بعد استعار الحرب نمى الاستقطاب لحدوده القصوى، وصار الانشقاق قيمةً أخلاقيةً في نظر الثوار وحاضنة العنف الثوري، بينما صار خيانةً في نظر الموالاة وحاضنة العنف السلطوي. إلّا أن الانشقاق قد مرّ بسياقين في الوقت نفسه، هما سياق الثورة السورية، وسياق الثورة المضادة والعنف السلطوي. وهذان السياقان يبرران الانشقاق تبريرًا عقليًا وأخلاقيّا بحكم اللاشعور السياسي. فمن هو الجندي أو الضابط الذي ينفذ أوامر القصف والتدمير والقتل والاعتقال والمداهمة والتفتيش والاغتصاب بحق طائفته وأهله الثائرين؟! إن أغلبية البشر لا تفعل ذلك. ولهذا انشق البعض علنًا وبتحدٍ مبرزين هويتهم العسكرية، ومنهم من امتنع عن خدمة العلم، ومنهم من رفض الالتحاق بالاحتياط، ومنهم من ترك الجيش بهدوء من دون اشتباكاتٍ وذهب إلى طائفته ليصبح بأمان، ومنهم من نسج قصصًا عن خطفه... إلخ.

والمُلاحظ أن الانشقاق شكّل عنفًا مضادًا، كأداةٍ لمجابهة العنف السلطوي. فالعنف السلطوي استدعى العنف الثوري على الفور. وسرعان ما تحولا إلى وجهين لعملةٍ واحدةٍ في ممارسة العنف السلطوي. وسقط الجميع في دوامة أن نَقتل أو نُقتل دفاعًا عن الوطن والهوية القومية والطائفية والدينية، أو بسبب التزامنا بولائنا لهوياتٍ غير مُختارةٍ لا فضل لأحدٍ بها لأنها بنت المصادفة، أو لطاعة أشخاصٍ في السلطة غير منتخبين، أو مجرد إتقانٍ لفعل القتل وتنفيذٍ للأوامر.

ونما الاستقطاب بين ثنائية «البطل/ الشهيد» وبين ثنائيةٍ معاكسةٍ هي «المجرم/ الفطيسة»، وفق طرفي الاستقطاب وبالنسبة إليهما. ونشأت أطاريح ما يسمى بأصحاب الطرف الثالث أو اللون الرمادي، كخارجين عن هكذا ثنائياتٍ، وعدّهم وسطًا بين نقيضين، وأن الحل قائمٌ عندهم. وهذا غير صحيح واقعيًا؛ لأن هكذا «طرف ثالث» لا يمارس العنف المنهجي. وهو ليس تركيبًا للنقيضين بحسب منطق هيغل كما يُعتقد؛ فالعقل والتاريخ هما اللذان ينتجان التركيب من النقيضين لا الطرف الثالث.

بـمَ يتحـدد فعـل الانشـقاق قبـل أن يتـم الإعـلاء مـن شـأنه؟ يتحـدد بالـولاء الطائفـي، ورفـض تنفيـذ الأوامـر، والخـوف. فالعسـكري ذو الـولاء للطائفـة السُـنيّة الـذي لـم ينشـق هـو علـى الأغلـب خائـفٌ مـن عقوبـات النظـام السـلطوي، كمـا أن ولاءه الطائفـي ضعيـفٌ، وسـيظل يطيـع الأوامـر التـي تعتـدي علـى أعضـاء طائفتـه، مـع أن الانشـقاق عـن النظـام، علـى الرغـم مـن خطورتـه، يبقـى أسـهل مـن الانشـقاق عـن الهويـة المُتخيّلـة. ولكـن الخـوف يحكـم الـولاء حكمًـا لا مفـرّ منـه.

ب. المثال الثاني: جيش النظام السوري والحرب

الجيـش أهـم أداةٍ فـي يـد السـلطويين لقدرتـه على ممارسـة الحـرب، وهـي أعلى شـكل من أشـكال العنف السـلطوي. فوظيفـة الجنـدي أن يَقتـل ويُقتـل، وأن يطيـع الأوامـر وينفذهـا، إضافـةً إلـى الـولاء والانضبـاط والقسـوة. وقـد ظـل قسـمٌ كبيـرٌ مـن عناصـر الجيـش ينفـذون أوامـر القتـل والقصـف البيروقراطيـة. وكان أغلبهـم ينتمـون إلـى هويـةٍ علويّـةٍ مُتخيّلـةٍ، وظـل ولاؤهـم للنظـام السـلطوي علـى أشـده.

لكـن مـا موقـف العلـوي الـذي يخـدم فـي الجيـش فـي حـال أتتـه الأوامـر العسـكرية بقصـف مناطـق علويـة؟ غالبًـا سـيكون كموقـف السُـنّي المنشّـق برفـض الأوامـر وتغييـر الـولاء. عندهـا سـيعيش العسـكري العلـوي تناقضًـا بيـن ولائـه لطائفتـه وبيـن ولائـه للجيـش. والخـوف هـو مـن سيحسـم التناقـض عنـده لصالـح تنفيـذ الأوامـر، إن كان خوفـه أكبـر مـن ولائـه. أمـا فـي الحالـة المعاكسـة فسيحسـم الـولاء الأمـرَ لصالـح الانشـقاق.

إن درجـة العنـف السـلطوي هـي التـي تحـدد حالـة الـولاء والطاعـة. وبمـا أن الحـرب قمـة العنـف السـلطوي، فإنهـا تُحـدث خلـلًا ملحوظًـا فـي الـولاء والطاعـة. فالحـرب حربـان؛ حـربٌ داخليـةٌ علـى الشـعب، وحـربٌ خارجيـةٌ ضـد العـدو. ومـا دامـت درجـات العنـف السـلطوي منخفضـة، تقتصـر علـى الاعتقـال، يبقـى الـولاء والطاعـة فـي حالـةٍ مسـتقرةٍ. ولكـن مـا أن يصـل العنـف السـلطوي إلـى درجـة الحـرب الداخليـة حتـى تنقلـب موازيـن الـولاء والطاعـة، ويصبـح الانشـقاق ورفـض الأوامـر فـي درجتـه العليـا. مـع أن حالـة الحـرب الخارجيـة ضـد العـدو تزيـد مـن شـدة الطاعـة والـولاء وتجعـل الانشـقاق ورفـض الأوامـر فـي أدنـى درجـةٍ لـه؛ لأن الشـعب كلـه يكـون فـي حالـة حـربٍ. كمـا أن نتيجـة الحـرب تحـدد أيضًـا مفهومـي الـولاء والطاعـة. ففـي حالـة النصـر يزيـد الـولاء والطاعـةً وفـي حالـة الهزيمـة يزيـد الانشـقاق ورفـض الأوامـر. مثلمـا حـدث إبـان هزيمـة الجيـش العراقـي وحلّـه 2003.

ثالثًا: تقليص العنف السلطوي

إذا مـا سـألنا أنفسـنا السـؤالين التالييـن، سـيتبين لنـا كيفيـة تقليـص العنـف السـلطوي: هـل يسـتمر العنـف السـلطوي بغـض النظـر عـن الوسـائل التـي يسـتخدمها؟ لا بالطبـع. هـل يسـتمر بغـض النظـر عـن ممارسـتنا لهوياتنـا المُتخيّلـة وولاءنـا وطاعتنـا؟ كلا، لا يسـتمر. ومـن الإجابـة عـن هذيـن السـؤالين سـيبدأ تقليـص العنـف السـلطوي بواسـطة تغييـر المنظـور الـذي ننظـر مـن خلالـه إلـى الـولاء والهويـة والبيروقراطيـة، وعـن طريقـة تخفيـض وسـائله (الأسـلحة، الجيـوش) قـدر الإمـكان، وبتقديـم نقـدٍ لأخلاقياتـه التـي تشـجع علـى القتـل.



1. أتقليصٌ بالحرب أم بالسياسة؟

ثمة طريقتان لتقليص العنف السلطوي: **الأولى** بالحرب، **والثانية** بالسياسة. والطريقتان متداخلتان تاريخيًا. غير أن تطور الأسلحة، وامتلاك أكثر من طرفٍ لها، أدى لاحتمال نشوب حربٍ نوويةٍ لها من نتائج كارثيةٍ على الأطراف المتحاربة. وقد عزز هذا طريقة السياسة بتغذية خلفيةٍ راجعةٍ في تقليص العنف. لهذا ظهر طريقٌ **ثالث** هو الردع. وهو طريقٌ يخلط بين امتلاك وسائل الحرب وعدم استخدامها لهول نتائجها. وعلى الرغم من واقع أن بعض حالات العنف السلطوي لم تتقلص سوى بالحرب، مثل داعش، غير أنه على المدى البعيد كانت غير مجديةٍ في تقليص العنف السلطوي عمومًا بل زادته. فالإرهاب الإسلامي ولد الحرب على الإرهاب وبالعكس. وهناك طريقٌ سياسيٌ يدعو إلى إلغاء الأسلحة النووية والبيولوجية والكيماوية، أي إلغاء وسائل الحرب المدمرة تدميرًا شاملًا. ولكنه يُصّنع الأسلحة التقليدية وسياسات الأمن القومي التي تجعل العنف السلطوي يزدهر.

ومن اللافت أن عالم ما بعد الحرب العالمية استرشد بنموذج الحرب الباردة. ثم وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي جادل **صموئيل هنتنغتون** أن النموذج الإرشادي الذي سيرشد السياسة الدولية هو «صدام الحضارات» أو بمعنىً آخر «الحرب الثقافية/ الدينية»[35]. ومع حدث 11 أيلول/ سبتمبر عام 2001 استقرت الحرب على الإرهاب كنموذج عالمي. والآن منعطف الحرب على أوكرانيا. هذا يقود إلى استنتاج أن الحرب ما زالت تحكم السياسة الدولية والإقليمية والمحليّة. وأن التغييرات تقوم على أساس نتائج الحرب. وبما أن العنف السلطوي يولد الخوف، فالحرب عليه تولد الخوف أيضًا، إذ سيساهم الخوف من الحرب في تقليص العنف السلطوي. إن امتلاك الأسلحة المتطورة سيتم علاجه بالردع. أمّا امتلاك الأسلحة التقليدية فسيتم التعامل معه إما بالحرب أو بالحل السياسي.

2. تقليصٌ بالنقد وتغيير المنظور

من الهوية أخذنا أضيقها وأكثرها عنصريةً وشوفينيةً واعتبرناها بطنًا حاويًا لا علاقةً متغيرةً. إننا ننظر إلى هوياتنا المُتخيّلة نظرة تبجيلٍ وتقديسٍ. مع أن أساسها العاطفة وعدم الاختيار. وهذا ليس دعوةً لإنكارها، بل دعوة إلى فهم علاقة العضو بهويته فهمًا أفضل. وعندئذ يصبح المسلم مسلمًا أفضل، والعربي عربيًا أفضل والعلوي علويًا أفضل، ودعوة إلى ربطها بالهوية الوطنية. وإلى تحولها عن تمجيد القتل والموت.

من البيروقراطية أخذنا الطاعة العمياء وكأنها حدثٌ طبيعيٌ وما أمامنا سوى الخضوع له. وابتعدنا عن المسؤولية الفردية، فتحولنا إلى عبدٍ مأمورٍ لا يميز بين الخير والشر، الحق والأحق. إن علاقة الطاعة والعصيان والولاء والانشقاق محددة بالولاء والخوف والحرب. ولهذا يجب إضافة التمييز الشخصي إليها.

ومن الولاء أخذنا الولاء بالولادة دون الولاء بالاختيار؛ الولاء لهوياتنا أو لأشخاصٍ من دون الولاء لقضايا ومبادئ.

ولذلك اقترحَ رويس تعريفًا جديدًا للولاء: «إن الولاء هو الإرادة، أو الرغبة في إظهار الأبدي،

---

(35) صموئيل هنتنغتون، **صدام الحضارات**، مالك عبيدة أبو شهوة ومحمود محمد خلف (مترجمان)، ط1، (مصراته: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1999)، ص75.

قدر الإمكان، أي الوحدة الواعية والشاملة والمطلقة للحياة، في صورة أفعالٍ، يقوم بها إنسان أو ذات فردية.»[36]

وبما أن أصحاب الولاء يجسدون الأبدي والمتعالي في أفعالهم، فيجب التدريب على الولاء الاختياري لقضايا مبدأية، وعلى تخفيض انتماء قضايا الولاء إلى عالم أرفع من عالمنا، وجعلها ملتصقةً بعالمنا ودنيانا وداعمةً للسلم والأمن. فالولاء «هو إرادة الاعتقاد في شيءٍ أبديٍ والتعبير عن هذا الاعتقاد في الحياة العملية لكائنٍ إنساني.»[37]

إن تضارب الولاءات، والولاء لقضيةٍ خاسرةٍ تجعل التفاضل في مواضيع الولاء نسبيًا ومرتبطًا أشد الارتباط بالقضية أو الموضوع. وهذا يقودنا إلى صراع الولاءات إذ نلاحظ كثيرًا من السوريين دافعوا عن الوطن، ولكن من دون التمييز بين الوطن وقائد الوطن. أما الولاء الوطني المتطور فيعد أفضل ولاء، لأنه حلقةٌ وسيطةٌ يجمع بين المصالح العليا للأمة وبين المصالح الخاصة للأفراد ويجعل الولاءات الأخرى تتراجع أمامه. ولكن تركيز الولاء للهوية وللأنظمة السلطوية، فيبدد الولاءات الصغيرة الرافدة للولاء الكبير الوطني. فإذا كان الولاء يعني تفاني الفرد تجاه قضيةٍ معينةٍ فإن الوحدة الوطنية تجسد القضية الكبرى التي تستحق الولاء، وتتجدد بتغذية الولاءات الصغيرة لها. وبهذا يندمج الإخلاص مع الواجب.

وهكذا، إن تغير المنظور لا يضحي بالواقعية من أجل الأخلاق المجردة، ولا يضحي بالتحديدات الضيقة من أجل الواقعية. ويزودنا بإطارٍ واضحٍ وبسيطٍ لفهم دور الولاء والطاعة والهوية المُتخيّلة في نمو العنف السلطوي. ويميز بين المهم وغير المهم ويتنبأ بالميول المستقبلية ويزود مناهضي العنف السلطوي بنقاطٍ استرشاديةٍ.

خاتمة

حاول البحث أن يتحقق من فرضيته المؤقتة: إذا تقدمت الأخلاق والسياسة سيتقلص العنف السلطوي. ولكن تبين أنها ليست علاقةً علميّةً؛ فلا هي إحصائية استندت إلى إحصاءات، ولا هي ضروريةٌ لتظهر بشكلٍ دائمٍ، ولا هي علاقةٌ كليةٌ لتنطبق على جميع الحالات. وكل ما في الأمر أنها مجرد إمكانٍ أو علاقةٍ احتماليةٍ قد تتحقق بإرادة البشر. فمن الممكن للوقائع أن تكون بخلاف ما هي عليه، والخيار قائم لتحويلها إلى مثلٍ أعلى مُرشد. فالسياسة لا تتحرك في ضوء الحقائق العلمية دائمًا.

ومن دراسة العلاقة بين وسائل العنف السلطوي وبين نتائجه تبين طريقٌ ثالثٌ لتقليص العنف السلطوي والحد من انتشاره هو الردع. وهذا يعزز الحل السياسي على حساب الحرب، ولكن هذا ليس معناه أن الحل السياسي هو من سيسود في المستقبل القريب والمتوسط، وأن الحرب التقليدية ستختفي. ومن نقد المبادئ العقلية ظهرت مبادئ أخرى مثل «الاقتصاد في العنف السلطوي» و«النتيجة تبرر الوسيلة» و«اعترض ثم نفذ». وقد فرضتها العقلانية والأخلاقية والوسائل والنتائج.

---

(36) رويس، **فلسفة الولاء**، ص189.

(37) المرجع نفسه، ص190.



وبالاستناد إليها سيكون ثمة مؤشراتٌ إلى أن المستقبل سيميل لمصلحة الحل السياسي. وهذا كفيلٌ بعدة مسائل منها:

توجيه ممارسة العنف السلطوي بالحد الأدنى والضروري والمحدود والأقل تكلفةً. وإرشاد عمليات الاستعداد للحرب والهجوم والدفاع والمقاومة، والسعي لامتلاك الأدوات والوسائل وإنفاق وزارات الدفاع وشن الحروب. وتشجيع سحب القوات العسكرية من بقاعٍ مختلفةٍ بالعالم وتقليل التدخل العسكري.

إلّا أن العنف السلطوي التقليدي سيبقى ليظهر بين الفينة والأخرى. وذلك لتوافر وسائله والاستفادة من نتائجه، ولدوام اللاشعور السياسي في قهر الهويات المَتخيّلة، ولاستمرار أخلاق الولاء والطاعة على حالها الموصوفة آنفًا.

المراجع والمصادر

1- أرندت. حنّة، **في العنف**، إبراهيم العريس (مترجم)، ط2، (بيروت: دار الساقي، 2015).

2- أندرسون. بندكت، **الجماعات المُتخيّلة**: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ثائر ديب (مترجم)، عزمي بشارة (تقديم)، ط1، (بيروت: دار قدمس2009).

3- الجابري. محمد عابد، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ط5، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004).

4- دوبريه. موريس، **نقد العقل السياسي**، عفيف دمشقية (مترجم)، ط1، (بيروت: دار الآداب، 1986).

5- دوغين. ألكسندر، **أسس الجيوبولتيكا: مستقبل روسيا السياسي**، عماد حاتم (مترجم)، ط1، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004).

6- رويس. جوزايا، **فلسفة الولاء**، أحمد الأنصاري (مترجم)، حسن حنفي (مراجعة)، ط1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002).

7- سبينوزا. باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، حسن حنفي (مترجم)، فؤاد زكريا (مراجعة)، ط1، (بيروت: دار التنوير، 2005).

8- سبينوزا. باروخ، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، جورج كتورة الشاعر (مراجعة)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

9- فوكو. ميشيل، «**يجب الدفاع عن المجتمع المدني**»: **دروس ألقيت في «الكوليج دي فرانس» لسنة 1976**، الزواوي بغوره (مترجم)، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 2003).

10 – كانط. إيمانويل، **مشروع للسلام الدائم**، عثمان أمين (مترجم)، ط1، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952).

11- كلاوزفيتز. كارل فون، **عن الحرب**، سليم شاكر الإمامي (مترجم)، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979).

12- مرقص. إلياس، **نقد العقلانية العربية**، ط1، (دمشق: دار الحصاد، 1997).

13 - مكيافيلّي. نيقولو، **الأمير**، خيري حمّاد (مترجم)، ط12، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985).

14 - مكيافيلّي. نيقولو، **مطارحات مكيافيلّي**، خيري حمّاد (مترجم)، ط1، (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، 1962).

15 - هنتنغتون. صموئيل، **صدام الحضارات وإعادة بنا النظام العالمي**، مالك عبيد أبو شهوة ومحمود محمد خلف (مترجمان)، ط1، (مصراته: الدار الجماهيرية، 1999).



السلطة والعنف في الفكر الغربي - نماذج مختارة من المرحلة المعاصرة: فوكو وبورديو

الزهراء سهيل الطشم


الزهراء الطشم

باحثة لبنانية، حائزة على شهادة الدكتوراه في الفلسفة المتخصّصة بالفكر الغربي الحديث والمعاصر من المعهد العالي للدكتوراه – الجامعة اللبنانية، دبلوم متخصِّص بالعلوم الاجتماعية من الجامعة اللبنانية- معهد العلوم الاجتماعية، حائزة على شهادة تخصّص بالتربية من الجامعة اللبنانية- كلية التربية، أستاذة مادة الفلسفة العربية والفلسفة الغربية في التعليم الثانوي الرسمي، نشرت العديد من المقالات والبحوث في دوريات ومجلات ومواقع لبنانية وعربية.

ملخّص البحث

يهدف البحث إلى تتبّع مسار التناول الفكري النقدي لموضوعة العنف والسلطة في الفلسفة الغربية المعاصرة، سواء أكانت فلسفةً سياسيةً أم اجتماعيةً، باعتبار أن إشكالية السلطة قادرة على التمددُ في الميادين الحياتية كافةً، لذا فهي مؤثرةٌ في مختلف أوجه نشاط البشر ومجالات تفاعلهم. وتصير هذه الإشكالية أكثر إلحاحًا وتطلّبًا للمعاينة البحثية حين تلتصق بالعنف الذي اتخذ هو الآخر تمظهراتٍ كثيرةً وتلوّن بصنوفٍ منها الفج والمباشر، ومنها الخفي والمقنّع. ويتوخّى البحث بصورة رئيسة إظهار علاقة التلازم والوحدة بين السلطة والعنف عبر التاريخ، وتوضيح صيغ العنف اللامرئية التي فصّلت فيها النماذج الفكرية والفلسفية التي ارتكزنا عليها كنماذج للتحليل، وهي كما قدّمها كل من **ميشيل فوكو** المفتتِح لقارةٍ تنظيريةٍ مرموقةٍ في موضوعة السلطة، **وبيير بورديو** المنظّر الريادي في ظاهرة العنف الرمزي. وقد سبق أن تطرقنا إلى هذين الفيلسوفين وعالمَي الاجتماع، وعرضنا أهم الأفكار عن السلطة والعنف في الفكر الغربي، راصدين تطوّر مسار العلاقة بين الطرفين، مقتنعين أنّ دراسة أي ظاهرةٍ في سياقاتها التاريخية يساهم في توضيحها وإجلاء الغموض عنها. وهذا ما نحتاجه في عالمنا العربي الذي تتآكله السلطة، وتمعن في توهينه من خلال فرض أنماط عنفها التي ينوء الفرد العربي بثقلها.

ملخّص باللغة الفرنسية

La recherche vise a étudier de manière critique la question de la violence et du pouvoir dans la philosophie occidentale contemporaine. Ce sujet a été exploré en philosophie politique et sociale, ce sujet mérite d'être étudier car le pouvoir est présent dans tous les domaines de la vie, et dans les diverses activités des êtres humains. Le problème du pouvoir nécessite des recherches, surtout lorsqu'il est associé a la violence qui apparaît sous de nombreuses formes; directes et cachées. La recherche vise a montrer l'unité entre la violence et le pouvoir a travers l'histoire, et d'éclairer les violences invisibles auxquelles font référence les modèles sur lesquels nous sommes appuyés, comme **Michèl Foucault** et **Pierre Bourdieu**. Avant de nous plonger dans les idées de ces deux philosophes et socilogues, nous présentons brièvement les idées les plus importants de pouvoir et de violence dans la pensée occidentale. Ainsi, nous sommes convaincus que l'étude de tout phénomène dans son contexte historique permet de le clarifier et de lever son ambiguïté. Et c'est ce dont nous avons besoin dans notre monde arabe qui est envahi par l'autorité, qui ne cesse de l'affaiblir en imposant ses schémas violents qui restreignent l'individu arabe.

كلمات مفتاحية: السلطة Le pouvoir، العنف La violence، الدولة L'état، العنف الرمزي La violence symbolique، الشرعية Légitimité، النقد Critique.

مقدمة

يعدّ النقد من سمات العقل الغربي الرئيسة. وقد تسلّحت روح الحداثة بالفكر النقدي للقطع معرفيًا مع ما قبلها، مبشّرةً بفتوحاتٍ تنويريةٍ ذات منحىً تحرّري وإنساني، يرتكز على قيم الليبرالية والديمقراطية والفردية والعدالة والمساواة. هذه الأطاريح التي هدفت إلى تحسين حال الإنسان والمجتمع، ترافقت مع تحوّلاتٍ عميقةٍ لمفهوم الدولة وشكلها، وصاغت فهمًا جديدًا للسلطة والحكم والسياسة بشكلٍ عام، يتناسب مع روحية القيم الحداثية التحررية. لكن واقع أوروبا لم يتوافق مع الأمنيات الكبيرة لمنطلقات الحداثة. فقد شهد القرن العشرون حربين كونيّتين، حيث اتّخذ العنف صورًا متمادية تمثلت بالقتل الجماعي، التطهير العرقي، التمييز العنصري على أسس إثنية وقومية ودينية، واستخدام أسلحةٍ مفرطةٍ في العنف والوحشية، وسيطرة أنظمةٍ شموليةٍ توتاليتارية مستبدة، وغير ذلك. شكّل هذا القرن المفرط في عنفه صدمةً للمفكر الحداثي الذي اختزن موروث التنوير الأوروبي وآمن به، فانكمش خائبًا يراجع مآلات المشروع الحداثي، متقصّيًا عن أسباب انحرافه، فقاده الفحص النقدي إلى موضوعة السلطة. ولم يكن القرن الواحد والعشرون بأحسن حال، إذ استمر العنف يستفحل في دمويته على مستوىً عالمي هذه المرّة، مؤرّخًا له بمحطاتٍ متنقلةٍ عابرةٍ للقارات والحدود، ينشره الإرهاب كأحد أكثر تجليات العنف تطرّفًا. إضافةً إلى العنف الإرهابي الصارخ، عرفت الدول -حتى الدول ذات الأنظمة الديمقراطية العريقة- حوادث عنفٍ وأعمال شغبٍ واعتداءٍ على المتظاهرين (فرنسا مثلًا). وإن كانت وضعية العنف أقل حضورًا في المجتمعات الغربية، إلا أنها فائقة الحضور في عالمنا العربي الذي يعاني صنوفًا شتّى من العنف السياسي والمجتمعي والنفسي والفردي والديني، عدا عن الحروب وممارسات الأنظمة العربية القمعية ضد شعوبها. هذا



العالم المتورّم بكثافة العنف، اقتضى من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في الحقول المعرفية المختلفة إعادة النظر في ظاهرة العنف لتأصيلها والبحث عن مسبّباتها، فنظروا في علاقتها مع السلطة والدولة والمشروعية والقداسة والسيادة والمواطنة والعدالة الاجتماعية، الأمر الذي تطلّب مراجعةً مشكّكة ومعاينة لمضمون قيم الديمقراطية والحريات عامّة، ووضعها على منضدة التشريح النقدي. إن ملاحقة خيوط العنف تعيدنا إلى مربّع السلطة، إذ يبقى العنف الوسيلة والأداة والطريقة والآلية التي ترسّخ السلطة من خلاله سيطرتها. لذا فإن التقصّي وراء ظاهرة العنف يضعنا أمام إشكالية السلطة.

تلوّنت السلطة عبر تاريخها بصنوفٍ من اللبوسات التي شكّلت براديغمات تتالت في كلّ العصور. هذه البراديغمات هي ما يمكن أن نسميها البنية الدلالية الكبرى الطاغية في حقبةٍ تاريخيةٍ ما، وهي ما أطلق عليها ميشيل فوكو [1](1926–1984) Michel Foucault، مصطلح الإبستيمة[2]. فقد أجادت السلطة دائمًا التحكّم في وجهة المعرفة وتطويعها وتوظيفها، وأتقنت كيفية استعمالها. فكما يعدّ العلم (العلوم كافةً بما فيها العلوم الإنسانية) والتكنولوجيا اليوم معرفةً مستثمَرةً ومؤازرةً للسلطة لتحقيق مصلحتها، بحسب رأي يورغن هابرماس (1929) [3] Habermas Jűrgen في كتابه المعرفة والمصلحة، كذلك كان السحر واللاهوت والدين في مراحل سابقة. تتضلّع السلطة في التجنيد الحاذق لكل شيء ضمن ترسانتها. والعنف هو أكثر ما أتقنت استعماله، فكان رديفها الذي لازمها وآزرها لتمتين دعائمها، وتفنّنت في تنويع أشكاله وتلاوينه، لتخفّف من فظاظته وشراسته، ولا سيّما بعد أن عقلنته وقوننته ومأسسته.

سنعرض عمومًا تاريخ تلازمٍ لا انفكاك فيه بين العنف والسلطة، مشيرين إلى سيميائيات العنف المختلفة التي أنضجتها وضعياتُ السلطة وتموضعاتها الكثيرة ومتطلّباتها بحسب تشكّلاتها التاريخية. وسنقف مطوّلًا عند مرحلة الحداثة الغربية، أي عند منعطفٍ شهد تحوّلاتٍ ملحوظةً في مفهوم السلطة وتجذّرها، ومن ثم في كيفية فعلها وحضورها وتأثيرها، وكيف غيّرت هذه التحوّلات في استعمالية العنف السلطوي، مستفيدين من إغناءات كلٍ من بيير بورديو (1930 –[4]Pierre Bourdieu

---

(1) ميشيل فوكو: فيلسوف فرنسي وعالم اجتماع وأستاذ جامعي، يُعد من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيوية، وابتكر مصطلحات مجدّدة في المعرفة والمنهج من مثل: أركيولوجيا المعرفة والإبستيمة. مؤلفاته كثيرةٌ ومتنوّعة الموضوعات. أهمّها: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1961) Histoire de la folie a l'âge classique، الكلمات والأشياء (1966) Les Mots et les Choses.

(2) يعرّف فوكو الإبستمية في كتابه إرادة المعرفة (1976) La Volonté de savoir أنّها «مجمل العلاقات التي يمكن اكتشافها بين العلوم، في وقتٍ معيّن، عندما نحلّلها على مستوى الانتظامات الخطابية». أي أنها النظام المرجعي أو الوضع المعرفي في حقبةٍ تاريخيةٍ ما، وهي «هذا الأساس لكل علم ممكن، [...] الإبستيمة هي الـ «كيف نعرف؟» لهذه أو تلك من الفترات». أو هي «ترابطٌ ابستمولوجيٌّ عميقٌ بين مختلف أنواع المعارف والعلوم السائدة في فترةٍ زمنيةٍ معطاة، وفي عصر معيّنٍ».

(3) يورغن هابرماس هو فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، وممثل للجيل الثاني من مدرسة فرنكفورت النقدية. كتب في مجالات عدّة، وتميّز بخصوبة الإنتاج، ترسّخ مشروعه الخاص في كتابه المعرفة والمصلحة (1956)، وشهد فكره انعطافة تجديدية مع تبشيره بالعقلانية التواصلية، التي اشتملت عليها مجموعته: نظرية الفعل والتواصل (1981)، ومن كتبه المهمة أيضًا: العلم والتقنية كأيديولوجيا (1968).

(4) بيير بورديو هو عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي وفاعل مؤثر في المشهد الثقافي الفكري الفرنسي،

2002)، وميشيل فوكو في التقصّي عن المكامن الخفية للسلطة ومن ثم للعنف المتمكّن من نفس الفرد والجماعة. وسننتهج في عرضنا بحسب مقتضيات سياقات المحاولة البحثية، المنهج المقارن تارةً والمنهج التحليلي تارةً أخرى.

السلطة والعنف، عجالة تاريخية

تعصّت السلطة على التأطير الماهوي الذي يجمّدها ضمن مفهوم دوغمائي جامد. ويمكن القول إن السلطة ديناميّة تاريخيةٌ ومحرّكٌ فاعلٌ لعجلة التاريخ، لذا فهي مفهوم تاريخيٌ راكم -ولا يزال- تكوينه المفاهيمي المتعالق والمتشابك مع مفاهيم أخرى كثيرة، كالسيطرة والحكم والحروب والعنف والدولة والشرعية والدين والقداسة والأيديولوجيا والمجتمع والمعرفة والإنتاج الاقتصادي وغيرها. هذا التخالط، الذي ولّدته الممارسة العملية السياسية والاجتماعية والثقافية، جنّب السلطة أن تكون محطّ دراسةٍ معمّقةٍ، فرأى ألفين توفلر أنّ: «السلطة بقيت حتى أمدٍ قريب أقل جوانب حياتنا حظًّا من الفهم، مع أنها من أكثر الأمور أهميةً وحيويةً في حياة الإنسان، بل وتتدخّل بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ في تفصيلات الحياة»[5]. فالسلطة ملازمةٌ للفرد والجماعة، ولا أحد خارج دائرة ممارستها، ليكون الفرد فيها إما حاكمًا أو محكومًا. وربّما يكون العنف من بين هذه المفاهيم كلها الأكثر التصاقًا بالسلطة أو كما تقول حنا أرندت (1906 - 1975 Hanna Arendt) في كتابها «في العنف»: «العنف هو التجلي الأكثر بروزًا للسلطة».[6] ولكنّها تردف مضيفة: «السلطة والعنف ليسا الشيء نفسه»[7]. فالعنف هو على الدوام وسيلة الحكم والضبط والتسيّد والإخضاع التي تستعملها السلطة لتثبيت سيطرتها.

لقد اتخذ «تجلّي» العنف تمظهراتٍ شتّى. فمن التمظهرات الفجّة والأكثر حدّةً وغلظةً التي تبرز في الحروب والإبادات والدمار والقمع الواضح وتعذيب الجسد، مرورًا بالعنف المقونن المغلّف بالشرعية المؤسسية المحمية من جهة أجهزة الدولة، وصولًا إلى العنف الرمزي الذي حدّده بيير بورديو قائلًا: «ذلك العنف الناعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهم، والذي يمارَس في جوهره بالطرائق الرمزية الصّرفة للاتصال والمعرفة، أو أكثر تحديدًا بالجهل والاعتراف، أو بالعاطفة حدًّا أدنى. هذه العلاقة العادية بشكلٍ غير عادي، تمنح إذًا مناسبةً مميّزةً لالتقاط منطق الهيمنة الممارَسة باسم مبدأ رمزي معروف ومعتَرَف به، من قبل المهيمِن والمهيمَن عليه، أو باسم لغة أو لفظ»[8]. وهو الذي عبّر عنه سلافوي جيجيك في كتابه العنف، تأمّلات في وجوهه الستة بالقول: «عنفٌ

ومرجع بارز ومرموق في علم الاجتماع المعاصر في القرن العشرين. من أهم مؤلفاته كتاب «الورثة» les Héritiers 1964 مع جان كلود باسرون، و«إعادة الإنتاج» (Reproduction 1970)، والتمييز -Distinc tion 1979)، وبؤس العالم (مجموعة باحثين)(La misère du monde 1993).

(5) ألفين توفلر، **تحوّل السلطة**، لبنى الريدي (مترجمة)، ج1، (د. م: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1995).

(6) حنة أرندت، **في العنف**، إبراهيم العريس (مترجم)، ط2 (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص34.

(7) المصدر نفسه، ص37.

(8) بيير بورديو، **الهيمنة الذكورية**، سلمان قعفراني (مترجم)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص16.

رمزيٌ متجسّد في اللغة والأشكال، ما يطلق عليه هايدغر «بيت وجودنا» [...] إن هذا العنف ليس فاعلًا في العلن فحسب، وليس مدروسًا على نطاقٍ واسعٍ على صعيد حالات التحريض وعلاقات الهيمنة الاجتماعية التي يعاد إنتاجها في صيغ كلامنا المألوف، بل ثمّة شكلٌ من العنف أكثر تجذّرًا لا يزال ملتصقًا باللغة»[9]. هذا العنف الرمزي الذي يلتف على الذات ويطبق عليها ليصير بحسب جيجيك «عنفًا ذاتيًا»، هو الذي يشكّل مركز ثقلٍ في اشتغالنا، والذي يبدو أنّه يستدعي تحليلًا لسانيًا لخطابات العنف الكثيفة والسيّالة التي تتدفّق علينا من كل حدبٍ وصوب، كما أن تحوّل العنف إلى ظاهرةٍ اجتماعيةٍ طاغيةٍ في حضورها يقتضي إحالته إلى مبضع الدراسة الأنثروبولوجية التي تتمعّن في البحث عن أصول أو نسابة، بمعنى تنسيب العنف من خلال ربطه بجذوره وبالأسباب المولّدة له في مجتمع ما، وتتقصّى تقاطعاته في ميادين السياسة والاجتماع والدين والثقافة وجميع عناصر البيئة الحاضنةً له. إنّ التعمّق الطامح إلى تأصيل ظاهرة العنف، بغية الإلمام والإحاطة قدر الإمكان بكل ما يتعلّق بها، يضعها في موضع البينية التقاطعية لأكثر من علمٍ: علم النفس، الاجتماع، الأنثروبولوجيا، إلا أن ارتباطها الأساس والوثيق يجعلها منشدّةً إلى علمٍ السياسة، بسبب التحامها بالسلطة، إذ تبرع هذه الأخيرة في تعبيد المسالك التي تنفذ منها إلى هوامش المجتمع، لتعشّش في كل زاويةٍ فيه حتى تلك التي تبدو في مأمنٍ من فعالها، فهي تمكن حتى في الحواشي المهملة والمقصية، التي تنكّب عنها الفكر البشري موليًا وجهة اهتمامه للسرديات الكبرى والبارزة. وبحسب بورديو في تقسيمه الكيان المجتمعي إلى حقولٍ كثيرةٍ، فإن حقل السلطة هو الذي يطغى على المحيط الاجتماعي العام، «فكلّ حقلٍ يدلي بمنطقه الجوانيّ الحمّال لرهاناته وقواعده وتناقضاته، لينتهي آخر المطاف إلى الانصياع إلى منطق الحقل الاجتماعي العام، أي حقل السّلطة»[10]. هذا يعني مقامات العنف وتشكّلاته ووجوهه ومصدره، إذ لا يكون العنف بالضرورة صادرًا عن الجهة الحاكمة، ففي حال الثورات والانقلابات والحراكات الاجتماعية، ينجم العنف عن المحكوم، لكن حتى في هذه الوضعية، فإن العمل العنيف أيًّا كانت درجته ومقاديره ومستوياته هو رد فعلٍ تولّد من الفعل الأساس المنبعث من السلطة، ينبوع العنف ومحرّك إيقاعه والضابط لوظيفته، والمشرّع له.

السلطة والعنف وتحوّلات الحداثة

خضعت جدلية السلطة والعنف لتحوّلاتٍ وانعطافاتٍ في الشكل، ومن ثمّ في المفهوم، وبخاصةٍ مع المتغيّرات التي عصفت ببنية المجتمعات الأوروبية في مرحلة الحداثة، ولا سيّما مع التبدّلات التي طالت طرق الحكم في الدولة الحديثة، وما رافق ذلك أساسًا من انقلابٍ لنمط الإنتاج في العصر الصناعي. ولقد عاين الفلاسفة والمفكرون موضوعة السلطة في المرحلة ما قبل الحداثية فحاول توماس هوبز (1588 – 1679) Thomas Hobbes تأويل ارتباط السلطة بالعنف، فردّه إلى حالةٍ طبيعيةٍ تتمثّل بميلٍ فرديٍ إلى إشباع نوازع فطريةٍ كامنةٍ في الطبيعة البشرية. فأصل العنف استعدادٌ

(9) سلافوي جيجيك، **العنف، تأملات في وجوهه الستة**، فاضل جتكر (مترجم)، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، 2017)، ص8.

(10) بيير بورديو وجان كلود باسرون، **إعادة الإنتاج، في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم**، ماهر تريمش، (مترجم)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص40-47.

متأصّلٌ في الفرد المدفوع إلى تحقيق منفعته المتحصّلة باستتباب أمنه وحمايته اللذين ما أن ينالهما حتى تكتمل تطلّعاته إلى السيادة والغلبة. ويرافق العنف هذه المستويات الثلاثة من الميول الملازمة للجبلّة الطبيعية، فلا تستوي وتسود ثلاثية المنفعة، الأمن، السيادة إلا بمؤازرة العنف المتمظهر من خلال المهاجمة بحسب تعبير هوبز في مؤلفه الشهير اللفيتان Léviathan[11] إذ يقول: «فأوّل هذه الأشياء يضمن للناس المهاجمة بقصد منفعتهم، وثانيها من أجل أمنهم، وثالثهما بقصد سمعتهم [...] ليصبحوا أسيادًا على أشخاص آخرين وعلى زوجاتهم وأبنائهم وممتلكاتهم»[12]. وبالطبع لا يمكننا أن نسقط نيقولا مكيافيللي (1469–1527) Nicolas Machiavel من ريادة قائمة من أسدوا رأيًا مبرّزًا في مسألة كيفية ممارسة الحكم والسياسة في كتابه الشهير Le Prince «الأمير» (1532). ففي هذا الكتاب يولي مكيافيللي النصح للأمير في كيفية المحافظة على ملكه، وعلى الرّغم من منسوب البراغماتية والانتهازية الطافح في النص، إضافةً إلى الواقعية السياسية التي اتسمت بها الرؤية المكيافيلية والتي فضحت حقيقة الفعل السياسي، إلا أنّ صاحب الحنكة والدهاء حرص على تثبيت المُلك من خلال الموازاة الحذقة بين دوام السلطة وكمّية العنف ولزومياته ومواقيته والحاجة إليه، جازمًا للأمير أنه لن «يضمن ولاء الناس إلا بالعنف». وفي هذا السياق يقول روبير رديكر: «إنّ أصالة مكيافيللي تكمن في حدود تقديرها (السلطة والعنف) بأكبر قدرٍ ممكنٍ من الدقة، وفي التقدير الجيّد لكمية كل واحدٍ منهما. إنّ عمل مكيافيللي نوعٌ من الصناعة الصيدلانية الكيماوية العبقرية في الفكر السياسي الذي يبحث داخل كل حالة عن القدر الصحيح من العنف الذي يتّضح أنه ضروريٌّ من أجل إنقاذ السلطة، علمًا أنه يأخذ في الحسبان أنّ تداخلهما أمر حتمي»[13]. حاكى مكيافيللي في تصوّره للسياسة ومن ورائها السلطة راهن عصره، وعلى الرّغم من جدّة الطرح الذي سعى فيه صاحبه للتصوير الواقعي، فتجنّب الانزلاق إلى المعيارية التي تسارع في تقديم نموذجٍ قبلي عن الحكم والسياسة، إلا أنه صبّ هدفه في التوجيه إلى كيفية تركيز السلطة وتدعيمها وإدامتها أكثر من انشغاله بالتفكير في طبيعة السلطة وتأثيراتها الاجتماعية.

لا شكّ أن تدرّج التفكير الزمني بالسلطة وعنفها والنظر فيهما خارج منطق الماهيات والمتعاليات، والنزول بهما إلى شعاب التاريخ، والتحرّي عن ظلالهما في أماكن المجتمع الغائرة، لم يحصل دفعةً واحدةً، بل احتاج إلى الانغماس في إرهاصات حقبةٍ تاريخيةٍ عاصفة التحوّلات، توّجت بافتتاح مرحلةٍ حديثةٍ، حيث حسم الإنسان في الانتماء إلى زمنه ووجوده ليفتتحه بنمطٍ جديدٍ من المعارف، إنه زمن الحداثة. إن التفكير حداثيًا يعني الانخراط في الوجود والتاريخ، وهو ما باشره هيغل Hegel (1770–1831)، لكنّه صار أكثر جذريةً وتجذّرًا في ماديته التاريخية مع ماركس Marx (1818– 1883). بحث هذا الأخير عن أسباب بؤس الطبقات الاجتماعية، فقاده براديغم الصراع، الذي تبنّاه كمحرّكٍ للتاريخ إلى السّلطة، وربط عنف السلطة بالصراع الطبقي المتولّد من علاقات الإنتاج اللامتساوية. ويمكن عدّ المقاربة الماركسية للسلطة منعرجًا انزاح عن الطروحات السابقة معرّيًا

(11) توماس هوبز، **اللفيتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**،ديانا حرب وبشرى صعب (مترجمتان)، رضوان السيد (مقدم ومراجع)، ط1 (بيروت: دار الفارابي، بيروت،2011).

(12) المصدر نفسه.

(13) روبير ديكر، «من السلطة إلى العنف، أفول السياسة»، فؤاد مخوخ (مترجم)، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد56، (شباط/ فبراير 2004).



السلطة من أوراق الأيديولوجيا والمقدّس والدين، معمِلًا فيها معاول النقد حتّى صارت من أمّهات المواضيع والمركزيات المفاهيمية لدى المفكرين الماركسيين اللاحقين كمدرسة فرنكفورت[14] مثلًا، وبخاصة بعد ابتلاع التوتاليتاريات (النازية والستالينية والفاشية) أو الكليانيات المستبدّة للممارسة السياسية واختزالها في الطغيان والحكم الأحادي المطلق في أوروبا. وإذا كان ماركس قد حصر بحثه عن أفاعيل السلطة في الاقتصاد، فإنّه سوف يفتتح قارّةً جديدةً واسعةً من الفكر الفلسفي السياسي الذي سيميط اللثام عن أوجه العنف السلطوي في جميع معاقله. دلّل ماركس على جهاز الدولة بوصفه واسطة تمظهر عنف السلطة: «نظر ماركس إلى الدولة على أنها أداة العنف التي تمتلك الطبقة الحاكمة قيادتها»[15]. يتغذّى العنف في الماركسية بشكلٍ أساسٍ من المعطى الاقتصادي، ويأخذ شكل الاستغلال خصوصًا مع تغوّل منطق النظام الرأسمالي الذي آلت إليه السلطة بعد تغيّر نمط الإنتاج الاقتصادي وعلاقاته وانعكاساته على الصعيد الاجتماعي- الطبقي، «فالدور الذي يلعبه العنف في التاريخ تجاه التطور الاقتصادي واضحٌ، فكل سلطة سياسية إذًا تقوم أولًا ومبدئيًا على وظيفةٍ اقتصاديةٍ ذات صفةٍ اجتماعيةٍ»[16]. المؤدّى الاجتماعي للاستغلال الذي هو عنف الدولة الرأسمالية يولّد عنفًا اجتماعيًا مقابلًا. العنف بالعنف، والسلطة هي البادئة. قصد ماركس إلى تثوير الوعي ضد العنف السلطوي ومواجهته بالعنف المقابل أو العنف المضاد الذي يبلغ ذروته من خلال ثورة البروليتاريا. وهذا ما عبّر عنه فرانز فانون (1925 –Frantz Fanon 1961) في كتابه «معذبو الأرض»1961 قائلًا: «العنف وحده يفيد» و«معذبو الأرض لا يمكنهم أن يصبحوا بشرًا إلا عبر الجنون القاتل». فهؤلاء المسحوقون والمستغلّون يراكمون وعيًا بوضعهم الإنساني، وينظّمون عنفهم الذي يصير شرعيًا، مستمدًا مشروعيته من الكثرة الغالبة للجماهير الثائرة. هذا الشكل من جدلية الصراع وتبادل العنف من موقعيات طبقية اقتصادية واجتماعية متنافرة أو متضادة (Thèse-Antithèse)، يحثّ عجلة التاريخ للوصول الحتمي إلى انتصار البروليتاريا (Synthèse). فالعاملون الخارجون من حالة استلاب وعيهم، «يريدون أن يغيّروا العالم بالعنف، لذلك يأخذ العنف عندهم مجامع تفكيرهم ويحملهم على أن يفرضوا تصوراتهم على عمليات التاريخ»[17]. يبدو أنه مع الماركسية استمدّ العنف الثوري مشروعيةً مدعّمةً ومتينة، وصار مسوّغًا ومبرّرًا اجتماعيًا، «فالعنف والقوّة يمكنهما أن يكونا تقنيات ناجحة للضغط والمطالب الاجتماعية»[18] بحسب أرندت. لكن الدولة الحديثة تفوق كل

---

(14) عُرفت بدايةً بمعهد البحوث الاجتماعية الذي أُسِّس بتمويلٍ من مجموعةٍ من الماركسيين كجورج لوكاتش و كورش وغرونبرغ، الذين أخذوا على عاتقهم تفعيل الخطاب الماركسي وإعادة زخمه. وقد اتخذ نشاط المعهد مع المؤسّسين اللاحقين تسمياتٍ عديدة وعرف بالنظرية النقدية تأثّرًا بمؤلّف مديره الأبرز ماكس هوركهيمر، ومن الجيل الأوّل نذكر أيضًا تيودور أدورنو وهربرت ماركوزه. ومن أبرز أسماء الجيل الثاني اللامعين هو يورغن هابرماس، ومن الجيل الثالث نذكر كلًّا من أكيل هونيث وسيلا بن حبيب، والجيل الرابع يتمثّل بهارتموت روزا.

(15) حنة أرندت، **في العنف**، ص14.

(16) راتكوفيتش بوبوفيتش، **الاشتراكية والدولة: أدوار العنف في التاريخ**، جورج طرابيشي (مترجم)، ط1، (بيروت: منشورات دار الطليعة، 1965)، ص31.

(17) روبرت ماكيفر، **تكوين الدولة**، حسن صعب (مترجم)، ط1 (بيروت: دار العلم للملايين، 1966)، ص350، 351.

(18) حنة أرندت، **في العنف**، ص20.

التوقعات، وتتقن فنون المصادرة والالتفاف، فتسحب بساط الشرعية المحمية بدعم شعبي ومدٍّ جماهيري عريضٍ، لتستردّ محتكرة «العنف المشروع للدولة» كما نظّر له ماكس فيبر Max Weber (1864–1920). فهو يعرّف العنف «بأنه وسيلة محدّدة للدولة، فالدولة هي المصدر الوحيد الذي له الحق في استخدام العنف»[19]. وهو يرى إلى الرابطة السياسية كجماعةٍ إنسانيةٍ لها الحق في احتكار حق استخدام العنف المادي والشرعي في إقليمٍ جغرافي محدّدٍ. يوطّد هذا الفهم الحديث العلاقة بين الشرعية والهيمنة، حيث يحق للكيان فائقَ الشرعيةً أي الدولة استخدام أدوات القسر والإكراه والإخضاع وذلك إمعانًا وإثباتًا لتحقيق إرادتها. تجعل الشرعية هذا الإخضاع مقبولًا من جانب المحكومين الذين يقابلون الهيمنة بالاعتراف. يثوي هذا الاعتراف في صلب الشرعية ويمتّنها، «فهذه الشرعية هي تعبيرٌ عن اعتقاد الأفراد وإيمانهم بحق الحاكم في ممارسة السلطة والإدارة والأجهزة العمومية، وهذا بدوره يتطلّب إجراءاتٍ وممارساتٍ عديدةً، لشرعنة عمل السلطات السياسية والقرارات المركزية»[20]. وتشير أرندت إلى وظيفة الاعتراف في وضع العقبات أمام التسلّط قائلة: «إنّ هذا التسلّط يتميّز بكون الذين يُطلب إليهم الخضوع، يعترفون به من دون أن يضعوا دون ذلك أي شروطٍ، ومن دون أن يحتاج الأمر إلى أي إكراهٍ أو إقناع»[21]. ويمكننا أن نلخّص الحال التي آل إليها كل من العنف والسلطة مع التأويل الفيبري والذي يتضمّن تحوّلًا بنيويًا وعميقًا في النهج السلطوي وطرقه في الحكم، في كون الشرعية قد تغلّفت بالعقلانية التي ارتضت الدولة بأجهزتها وأنظمتها وقوانينها ومؤسساتها وبيروقراطيتها وعسكرها كحالةٍ عليا ومقبولةٍ ومبرّرةٍ، الأمر الذي حوّل عنف الدولة والسلطة من ورائها إلى اختيارٍ طائعٍ ومقبولٍ يحوز رضا الخاضعين. فالقضية المحورية في الفكر السياسي الفيبري تتمثّل في علاقة الهيمنة وارتباطها بالطاعة والأسباب المعيارية التي تدفع المحكومين إلى الانسياق والامتثال والإذعان للعنف المشروع. سيتسلّل هذا العنف المقنّع الذي بات مقبولًا ليجد طريقه إلى العقول والأنفس سالكًا مسالك مستحدثة حداثيًا، حيث سيبتكر العقل الحداثي دينامياتٍ جديدةً وأنيقةً وآلياتٍ جديدةً للقمع، تتيح للسلطة أن تمرّر عنفها الذي سيتجلّى في باتولوجيات مَرَضيّة اجتماعية وثقافية متفشية، كفرض نمطية التفكير والسلوك وردّات الفعل المتشابهة والمتطابقة إزاء الأحداث، ونمذجة المواقف وطرائق العيش، واختزال الوجود الإنساني في قوالب محضّرة ومصنوعة، ما أدّى إلى فُشُوّ الاستلاب والتشيؤ والاستهلاك، وذوبان الفردية والخصوصية في نهج التنميط والتبعية والإلحاق.

إنّ فهم التحوّل العميق والنوعي، الذي يعكس تغيّرًا بنيويًا في وضعية السلطة وإعادة تموضعها في الدولة الحديثة، ومن ثمّ تبدّل صيغة العنف وكيفية ممارسته، يتطلّب اطلاعًا واسعًا وإلمامًا بالتاريخ السياسي لأوروبا منذ معاهدة ويستفاليا[22]، وما استتبعها من تراكماتٍ رسّخت مفهوم السيادة

---

(19) International journal of politics culture and sovietic, Vol.3,No.1, (Autumn, 1989), p,p.71-80. Duza, karl, “Max weber ‘s Conception of the state”,

(20) بروسي رضوان، «دراسات من الدولة الفيبرية إلى الحوكمة كمنظور دولتي جديد: رؤية نقدية»، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، لبنان، العدد38 (حزيران/ يونيو 2013)، ص59.

(21) حنة أرندت، **في العنف**، ص41.

(22) وثيقة السلام ويستفاليا 1648، وتعرف بمعاهدة مونستر وأوسنابروك،أعلن فيها انتهاء حرب دينية دامت 30 سنة بين البروتستانت والكاثوليك، ومع هذه الاتفاقية ستتحول أوروبا إلى أمم ودول

وأطلقت يد الحاكم فوق حدود أرضه. تقوّت هذه السيادة، واكتسبت منعةً وصلابةً بعد أن اصطبغت بصبغة القداسة التي تسلّلت فيما بعد إلى شعارات الأمة والمواطنة والقومية، حيث صارت هذه المفاهيم إلى روابط مقدّسة حلّت مكان الدين، أو لنقل نوع من ديانةٍ جديدةٍ أفرزتها خصوصية المرحلة. ساهمت هذه الأشكال الجديدة من الانتماءات والروابط في تحقيق التئام طوعي للجموع المنتمية حول الدولة-الأمة أو الدولة القومية أو الدولة-المواطنة. رافق ذلك عصفٌ من التحوّلات والأحداث والمعطيات التي عزّزت من قوّة الدولة وأمدّتها بأدواتٍ وأساليب جديدةٍ بسبب التطوّر التقني، «فقد تطوّرت وتيرة العنف وشكله مع تطور المجتمع الرأسمالي، وصار إلى درجةٍ عاليةٍ من التنظيم بسبب استغلاله للثورة التقنية وسيطرة المجتمع الرأسمالي»[23]. منح التقدّم التكنولوجي الناتج عن العقل الحداثي الفكر السلطوي أدواتٍ وتقنياتٍ، فبات «العنف يتميّز بطابعه الأدواتي»[24]، ولا سيّما حين استخدمته التوتاليتاريات في الحرب العالمية الثانية، حيث انتفت المعقولية السياسية وفُقد المعنى من السلطة نفسها بسبب فقدان التوازن والتساوق الذي أشرنا إليه سابقًا مع مكيافيللي بين العنف والسلطة. «والحال أن أدوات العنف قد تطوّرت تقنيًا إلى درجة لم يعد من الممكن القول معها إنه ثمّة غاية سياسية تتناسب مع قدرتها التدميرية [...] حيث العنف ينفي السياسي ويغلّب المصلحة الخاصة والرؤية الشمولية المنغلقة على ذاتها». في هذه الحال «يلتهم [العنف] الوجود السياسي للإنسان»[25]. فالسياسة بمفهومها الحديث أفرزت صيغة دولة ذات سلطة لم يسبق لها مثيلٌ وهي التوتاليتارية، أي السلطة المطلقة التي تطلق تعسّفها وتفلته من عقال السياسة في ظل الإفراط من العنف الذي شكّل صدمةً لمفكري الحداثة الذين خابت آمالهم.

السلطة والعنف من المركزة الفوقية إلى الأروقة المسكوت عنها

حثّ انفلات العنف وعبثية السلطة المفكر الغربي على أن يعيد إمساك زمام الغفلة المفاهيمية للسلطة التي سهى عنها، جذلًا بمشروع تنويري انقلبت نهاياته على بداياته. فسعى الفكر الفلسفي الغربي لإعادة بناء نموذج إدراكي جديدٍ للسلطة يتجاوز ثنائية الدولة والشعب، وتقابلية الحاكم والمحكوم، «فصارت السلطة والتفكّر فيها أعمق من الدولة والمؤسسات، ما اقتضى إعادة بحثٍ في الأسس الفلسفية والمعرفية للسلطة»[26].اعتبر فوكو أنّ النقص في تحليل الظاهرة الفاشية يُعتبر من الحوادث أو الوقائع السياسية في الثلاثين سنة الأخيرة. كما كان يقول: «إذا كانت المسألة المطروحة في القرن التاسع عشر متعلّقة بالفقر، فإنّ المسألة المطروحة في القرن العشرين وبفعل الفاشية

بحدود ترابية ذات صبغة سيادية مطلقة، حيث يمارس الأمير أو الملك الذي يحكم هذا الكيان مطلق سيادته فوق أرضه بموجب هذه الاتفاقية.

(23) شعبان الطاهر الأسود، **علم الاجتماع السياسي**، (بيروت: الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)، ص21.

(24) حنة أرندت، **في العنف**، ص41.

(25) المصدر نفسه، ص5، 6.

(26) جودة محمد ابراهيم أبو خاص، **المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو**: دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية، ط1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص9.

والستالينية هي السّلطة»[27]. وينبّه فوكو إلى أنّ تفكيك خطاب السّلطة لا يستقيم بالكشف عن مقدار القمع الذي يطفح من ممارساتها القمعية الفجّة والمباشرة كما في التوتاليتاريات، بل إن تكوين فهم محيطٍ وملمٍّ بهذه الظاهرة، يستوجب ملاحقتها في سكناها المتواري في المجتمعات الديمقراطية. لم ينهمّ فوكو بتثبيت ماهيّة السّلطة. فالبحث عن الماهيات بالتأكيد ليس من شأنه، وهو لا يكترث له البتّة. هو يباغتها من موقعياتٍ لم تألفها، بل خبت فيها وعشعشت في ثناياها، مغلّفة بالصمت والإهمال. إنها موقعيات الـ «تحت»، التي التهى عنها الفكر بتجريدياته، وانشغل في صبّ قوالبه الكليّانية، فاحتقرها وأقصاها من دائرة اهتماماته. أغار فوكو على معاقل السلطة حيث تعتقل الإنسان في مستشفيات الجنون، وفي السجون، وفي النصوص العقابية القانونية والأنظمة التأديبية، وشهّر بها ناشبة أظفارها في الجسد الإنساني تشهد عليها الخطوط العميقة المحفورة فيه، كبتًا وقمعًا، وتعذيبًا، وتطويعًا، صعد إليها حيث تكمن في الرغبة وفي الجنس وفي العقل وفي المفاهيم وفي مفاصل تآزرها المتآمر مع المعرفة. فالسّلطة هي من مركزيات الفكر الفوكوي الذي يُظهر إصرارًا وعنادًا على «إدراكها حالّةً في الأجساد والخطابات، عاملةً في الرغبات، قائمةً في المُتع، أي رآها جسدًا يعمل في الأجساد، وهي تتّخذ بذلك صيغةً حربيةً يتعيّن على الفلسفة أن تدركها في ميدان المعركة»[28]. لكن النزول إلى أرض السلطة ومنازلتها في معاقلها، وتعرية عنفها الذي يعيث تشويهًا في جسد الإنسان ونفسه وعقله ويخترق كامل كيانيته، يستلزم تغيير موقع المقاربة، أو استبدال المناظير النقدية الفاحصة لموضوعة الدولة بوصفها التجسّد المادي للسلطة، والمؤمّن للقنوات الشرعية لعنفها. فكيف نظر كلٌّ من فوكو وبورديو إلى الدولة؟

الدولة؛ من الأسفل إلى الأعلى

تطلّبت النقلة المعرفية من الحداثة إلى ما بعدها تفكيك النماذج الجاهزة لسلطة تشكّل كلًّا متكاملًا متمظهرًا في شكله الأعلى الذي هو الدولة ومؤسساتها وأيديولوجيتها والتي تنفث عنفها وهيمنتها. تطلّبت هذه الاستراتيجية النقدية من فوكو قلب التموضعات. فصارت السّلطة جسدًا يبضّعه بمِشرَطه النقدي الحاد، بعد أن كانت الأجساد توضّب وتُساق إلى معتقلاتها الممتدّة في المجتمع، أي المؤسّسات المتضلّعة في تمتين سيطرتها. وفي سياق تكوينه لفلسفته حولها، يمرّ فوكو مطّلعًا على تفسيراتٍ سابقةٍ حول تشكّل السّلطة[29]. فهو يستخلص ما يوجزه في قوله التالي: «لست ترى من أيّ جهةٍ، من اليمين أم من اليسار، كان يمكن طرح مسألة السلطة. في اليمين لم تكن مطروحةً إلا بقاموس الدستور والشرعية... إلخ، إذًا بقاموس قضائي. وطرحها من ناحية اليسار كان بمعاني جهاز الدولة. أمّا الطريقة التي كانت تمارس بها ماديًا، بالتفاصيل؛ بخصوصيّتها وتقنياتها وتكتيكاتها، فلم يكن أحدٌ يبحث عنها»[30]. فالسّلطة قوربت عبر مفهوم التعاقد والقوانين أو كيانية الدولة وجهازها،

(27) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، الزواوي بغّورة (مترجم)، ط1 (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص8.

(28) عبد العزيز العيادي، **فوكو: المعرفة والسلطة**، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994)، ص12، 13.

(29) يستعرض فوكو في هذا السياق، الفهم الماركسي للسلطة، وتفسير فرويد لها، ويطّلع عل تحليلات ماكس فيبر وفلاسفة الحق الطبيعي، أو تلك التي ربطتها بالقانون.

(30) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية- إرادة المعرفة**، مطاع صفدي وجورج أبي صالح (مترجمان)، (بيروت:



أو من خلال المعطى الطبقي. وأُدركت كتعاقدٍ أو كهيمنةٍ، وكضرورةٍ اقتضاها عنف الطبيعة البشرية. فهي «إذًا ليست شيئًا يُحصل عليه أو يُنتزع ويُقسم [...] شيئًا نحتكره أو يفلت من أيدينا»[31]. كما وأنّه لا يجب حصرها في مجموعة أجهزةٍ ومؤسساتٍ تُخضِع المواطنين سواء عن طريق العنف الفظ أو عبر القانون الذي يجسّد الشرعية، «إنني لا أعني بالسلطة كمجموع مؤسساتٍ وأجهزةٍ تؤمّن خضوع المواطنين في دولةٍ معطاة»[32]. فلا يرتضي فوكو النظر إلى السّلطة كونها مجسّدة في جهاز الدولة الموجودة في الفوق، أو أنّها تتسامى إلى القصور الملكية، أو ترتع في البرلمانات وترفل في أثواب القانون داخل هياكل المحاكم، أو تتبختر في الوزارات. «بدل الهرمية التي ما انفكّت تطبع التصوّر الماركسي»[33]، فلنتعقّب بصمات السلطة في الأسفل وفي القاع؛ الشارع، المستشفى، العيادة، السجن، الثكنة، والمدرسة. فالسّلطة واحدةٌ وإن تعدّدت رؤوسها، وتناسلت شياطينها.

في هذا السياق يتخطّى بورديو المقاربات التي تقيّم الدّولة من خلال التفسير الوظائفي؛ سواء كان الأفضل كناظمةٍ للمصلحة العامّة وضامنة لها (هوبز وجون لوك)، أو الأسوأ بما هي راعية لأيديولوجيا السّيطرة (غرامشي وألتوسير). يوغل بورديو متقصّيًا ما وراء التوصيف الوظائفي الذي حجب في رأيه المبحث الأهمّ في الأواليات والميكانيزمات التي أسّست لتحوّل الدّولة تاريخيًا إلى بنيةٍ تحتكم إلى مبدأ تنظيم شمولي، صراطي، احتكاري للسّلطة. هذا المبدأ الضابط المستور والمضمر يتجلّى في النظام الاجتماعي العمومي ويعزّز «الاندماج والتوحيد المنطقي والتّئام المعنوي أو القيمي في العالم الاجتماعي»[34]. فالدّولة أسّ الإجماع والتوافق والالتئام، حيث تنتظم الإجماعات والمبادلات والتداولات وحتى النزاعات والاختلافات في الحقول جميعها. «الدولة إذًا هي تلك المؤسّسة التي تملك السّلطان الخارق والقوّة الخارقة، على إنتاج عالم اجتماعيّ منظّم ومنتظم، من دون أن تعطي أوامر بالضرورة، ولا أن تمارس قسرًا دائبًا دائمًا»[35]. إنّ مؤسّسة الدّولة تستوجب خضوعًا وطاعةً دون أن تمارس تعسّفًا وإلزامًا مباشرين، والمؤسّسة هنا ليست ما تتمأسس به فقط، من مرافق عيانية ومقدّرات مادية وإدارات بيروقراطية، بل هي تثوي في العقول، وتقيم في الذاكرة الجماعية. هذا يعني أن للدّولة سيطرةٌ من نوع آخر تستجرّ الاعتراف بها ككيانٍ مسلّمٍ به على أنه كامل الشّرعية، حيث تُستمَد هذه الشرعية من العنف الرمزي.

وبعد أن حدّدنا موضعيًا وعينيًا أمكنة انتشار السلطة وتمدّدها، المرئية واللامرئية، المعنوية الرمزية والمادية، وبعد أن قُبض عليها وكُشف عنها مندسّةً في موقعياتٍ خفيةٍ ومحجوبةٍ، سنميط اللثام عن عنفها الصامت والعميق الغور، في المستقر القصيّ المغمور، حيث العنف ينشب أظفاره في

مركز الإنماء القومي، 1990)، ص19، 20.

(31) ميشيل فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي (مترجمان)، ط1، (د. م: دار توبقال للنشر، 1988)، ص79.

(32) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية**، ص76.

(33) جيل دولوز، **السلطة والمعرفة؛ مدخل لقراءة فوكو**، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص33.

(34) بيير بورديو، **عن الدّولة**، دروس في الكوليج دو فرانس، نصير مروّة (مترجم)، ط1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص20.

(35) المصدر نفسه، ص286.

الجسد الأبكم الذي اغتالته عقلنة التاريخ بحجة تأديبه وترويضه، فأشبعته تشويهًا وإقصاءً وازدراءً، فأُثخن بالندبات جرّاء التعذيب والاحتجاز في السجون، والترويض الطقوسي في المدرسة والثكنة والمستشفى والأديرة، والتقنين الجنسي الموجّه، أو الترشيد الجنسي المجتمعي. وفي اكتساب هذه الممارسات الصامتة شرعيّتها من قوانين ومواد دستورية متصلّدة بوصفها سلطة تعلو المجتمع وتُطبّق ممسكةً على مفاصله كافّةً. وإن كان فوكو يباغت السلطة من مواقعها التحتية وفي بؤرها المرذولة والمنبوذة، فإنّ بورديو يغزوها في كل معاقلها، المادية منها والرمزية، ويغير عليها في حقولها ليشرّح دقائقها وتفاصيلها. وفي حين يلقي فوكو القبض عليها متلبّسة بتهمة ارتكاب تهشيم الجسد وانتهاكه، فإن بورديو يفضحها ناشبةً أظفارها في سجايا الأفراد، لتطبّع وفق آلياتها الممنهجة طبائعهم، ليُمسوا هابيتوس habitus[36] معنّفًا مدجّنًا، مروّضًا، على مرّ التاريخ. فالهيمنة وعنفها يحتلانّ مركز ثقلٍ في مسار اشتغال بورديو النظري.

فوكو: عنف السلطة المفترسة للجسد

كان من المفترض أن تطلق الحداثةُ الجسدَ من تاريخ مديدٍ من الاعتقال والإقصاء، لكنّ السّلطة أدخلته في مشروعها الاستثماري المتمادي في عقلانيةً التقنين والضبط، لابتزاز قدراته، والاستنفاع منها، دامجةً إيّاه في نظم مراقبةٍ توجّه رغباته وحركاته وتفيد منها خدمةً للمجتمع والعمل وسير الحضارة بشكلٍ عام. تختلف سلطة القرن الثامن عشر عن سابقاتها من العصور، التي كانت تتفنّن في صنوف التعذيب كما يعرض فوكو في كتابه المراقبة والمعاقبة[37]. يقوم فوكو بعملية تشريح سياسي للجسد، ليكشف تاريخًا سحيقًا لانغراسه في علاقات سلطوية. يُسفر هذا التفصيل والتدقيق والإغراق والاسترسال في حكاية الجسد المنسية عن تعيين فوكو ومعاينته لأجسادٍ متنوّعة؛ مريضة، صحيحة، أجسادٍ برجوازية، كما أنه وقع على جسد الطبقة العاملة، وهناك الجسد المفرد، وجسد الجماعة. جميع هذه الأنماط من الأجساد المدجّنة والسّاكنة والمُطبَّعة والمُروّضة هي ذات وضعيةٍ علائقيةٍ مع السلطة ومؤسساتها، وهي منغرسةٌ في مجالاتها السياسية.

تخبرنا حفريات فوكو في تاريخ الجسد حكايته الغائرة في النسيان والصمت، وتعرض مشهدياتٍ عن فصول مأساته. فهو جسد اقتنته السلطة كقنيةٍ بخسةٍ ويعطي مثالًا عن أجساد المجانين والمرضى والعاطلين والفقراء، التي كانت تُكدّس وتُلقى بعيدًا في معازل باسم مستشفيات في العصر الكلاسيكي، فقد كان يُتخلّص منها بمواراتها والقذف بها جانب المجتمع وعلى هامشه. لكن مقتضيات العصر البرجوازي وضرورات نظامه الذي كان يريد الحفاظ على نفسه ليحتوي الأزمات الاقتصادية، دوّرت هذه الأجساد وفرضت عليها العمل الإجباري. فالمهمّشون «أُخضعوا للعمل الجبري»، وسُخّروا كقوىً إنتاجيةٍ في خدمة الاقتصاد البرجوازي. «نشغّلهم بالعمل أطول

(36) هو نسقٌ من الإستعدادات التي ينشأ عليها الفرد ويكتسبها، وهي استعدادات مستدامة وقابلة للنقل. إنها بنى مبنينة أي بوصفها مبادئ مولّدة ومنظّمة لممارسات وتمثّلات يمكن لها موضوعيًا أن تتأقلم مع هدفها، من دون افتراض رؤية واعية للغايات والتحكّم الصريح في العمليات الضرورية من أجل بلوغها». راجع الهيمنة الذكورية، مصدر سابق، ص186.

(37) عن التعذيب ونماذجه في القرن السادس عشر، راجع: ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، علي مقلد (مترجم)، مطاع صفدي (مراجع)، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص47، 48، 49.



مدّة ممكنة وفي الأعمال الأكثر شقاءً، وذلك بما تسمح به قوّتهم ويسمح به مكان عملهم»[38]. تتجاور الدلالة الأخلاقية لتسخير الجسد مع التوظيف الاقتصادي له، فهؤلاء المنبوذون يذعنون لتقويم أخلاقي عقابي من خلال التزام النظام، ترك التكاسل والاتكال، ومن خلال مظاهر العقاب، «تقليلً كمية الأكل، الزّيادة في ساعات العمل، السجن وأحكام أخرى»[39]. إلى جانب العقاب، يسرد فوكو مشهديةً أخرى عن تعذيب الجسد، حيث كانت هذه المشهدية عبارة عن احتفالية تُعرض في الساحات العامة على الملأ. فجسد المحكوم عليه بالإعدام يصير لوحةً تُستعرض فيها قوّة السلطة وبطشها وسطوتها، «إنّ حكم الإعدام القاضي بإقصاء المتهم عن الحياة الدنيا بإماتته، يقتضي أن يموت مرحليًا بالتقسيط، أن يموت كل جزءٍ فيه بالتقسيط، أن يموت كل جزءٍ من جسده بالتدريج، إلى أن يتم موته النهائي [...] إنه عقابٌ جسديٌ مؤلمٌ يتفاقم إلى حد الفظاعة»[40]. إنها السّلطة التأديبية التي تُفصح عن نفسها من خلال جسد المعذّب. وعلنية التعذيب أمام العامة هي إيغال (إمعان) في استعراض السلطة وتثبيت لشخص الملك والحاكم الذي يبثّ الرّعب لدى المتفرّجين الشاهدين على هذا السخاء في التنكيل، حتى لا يغيب عن ذهنهم وذاكرتهم التسليم بسيادة الحاكم الذي يتّخذ من الجسد المعذّب مسرحًا لسلطته، «إنه مرتكز تمظهر السلطة»[41]. إن القصد من فائض الترويع هو تدعيم شرعية الملك المتسلّط، إلا أن ذلك قد عجّل في نزع شرعيته، وحرّض على الانتفاضة على العقاب وبخاصة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر» عند الفلاسفة والمنظّرين الحقوقيين، عند فقهاء القانون ورجاله، عند البرلمانيين ضمن دفاتر الظلامات ولدى المشرّعين»[42].

مع الانتقال إلى مرحلة الحداثة، كشف التشريح السياسي للجسد الإنساني الذي استمرّ فيه فوكو، عن ابتكار العقل الحداثي لسلسلة من المراقبات الدقيقة والمدروسة المستحدثة لضبط الجسد تتعلّق بالصحّة والنسل والعمر. «حدث تعزيزٌ للجسد وطرحٌ لمسألة الصحّة وشروط عملها [...] يدور الاهتمام حول الجسد والعافية وطول العمر ونسل الطبقات المهيمنة»[43]. تتّخذ المراقبة هيئةً أخرى وهذه المرّة بعيدًا جدًّا عن الموت والتعذيب، وإنما ممتزجة بمعارف جديدةٍ أطلقتها عجلة ازدهار العلوم ابتداءً من القرن الثامن عشر، وتنتقل إلى مناخ مختلفٍ يتماهى مع مقتضيات المرحلة ومتطلّباتها الجامعة إدامة السيطرة إلى الإنتاج، وهكذا تدخل الأجساد دائرة الاستثمار، فتصير أداةً منتجةً وفي الآن نفسه تبقى تحت مرمى المراقبة. إنّها إرادة السّلطة المتخفية وراء ستار المعارف التي ترعاها وتوجهها، لتدير عبرها حياة الأفراد. تضفي المعارف نوعًا من المشروعية على السلطة، وتصير أحد لبوساتها التي تتيح لها أن تتموّه من خلالها، طاويةً صفحة ماضٍ مغمّسٍ بالدم وبالأشلاء البشرية. فبوساطة المعرفة صارت السلطة، سلطة للحياة لا للموت «ومذ أعطت السّلطة لذاتها مهمّة إرادة الحياة، لم تكن ولادة المشاعر الإنسانية، بل مشروعية وجود السلطة ومنطق ممارستها هو الذي

(38) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، سعيد بنكراد (مترجم)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص97.

(39) المصدر نفسه.

(40) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ص71.

(41) المصدر نفسه، ص86.

(42) المصدر نفسه، ص55.

(43) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ص162.

جعل تطبيق عقوبة الموت أمرًا أكثر عسرًا [...] لأنّه لا يجوز لسلطةٍ تستثمر الحياة وتنمّيها وتراقبها وتديرها وتنظّمها وتتوزّع فيها، أن تنتزعها أو تقمعها أو تحبطها، فذلك ما يمثّل في الآن نفسه نهايتها وفضيحتها وتناقضها»[44].

في رأي فوكو، إذًا، كان لا بدّ من تقنياتٍ معاصرة متلائمة مع وظيفتها الإنتاجية، لذلك صار الجسد إحدى مواضع الاستثمار السياسي قبل أن يكون إنتاجيًا «فهو غارقٌ مباشرةً في ميدانٍ سياسي، فعلاقات السّلطة تمارس عليه تأثيرًا مباشرًا، إنّها تستثمره، توسمه، تروّضه وتعذّبه، تفرض عليه أعمالًا [...] هذا الاستثمار السياسي للجسد مرتبطٌ باستعماله الاقتصادي [...] فالجسد لا يصبح قوّةً نافعةً إلا إذا كان في الآن نفسه جسدًا منتجًا وجسدًا خاضعًا»[45].

بورديو: فتنة العنف الرمزي

إذًا وبخلاف العنف الفظّ والمباشر الذي يمارَس على الأجساد ضربًا وسجنًا واغتصابًا، أو يجري على الألسنة إهاناتٍ وإذلالًا وتحقيرًا، يستتر العنف الرمزي كمحرّكٍ خلفي، خفي للمشهد الاجتماعي، بحيث ينجح في تحديد أدوار ضحاياه الذين لا يلحظون وجوده ولا يشعرون به، فهم ينقادون إليه ومن خلاله، لأنهم بقدر ما يعترفون به، يستبطن هذا الاعتراف جهلًا بطبيعته كعنفٍ ممارَسٍ عليهم. هكذا تتوسّل السلطة ما هو أكثر قبولًا وتقبلًا واعترافًا بين الناس، لتمرّ عبره إلى كل مكانٍ وفي كل حقلٍ، متوسّطةً الرموز واللغة والألفاظ والأقوال والقوانين والطقوس والأيديولوجيا والأعراف لتحفظ تواجدها الخفي وغير الملحوظ، ولتعاود إنتاج نفسها ولتؤمّن استمرارها.

يوضّح بورديو ما يعنيه بالعنف ذي السّمة الرمزية. فالعنف الرمزي لا يقلّل من أهمية العنف الجسدي. وهو يرفض التفسير الساذج الذي يرى إلى مفردة الرّمزي كتعارضٍ مع الواقع العيني، ما يؤدي إلى تكوين افتراض «أنّ العنف الرمزيّ يمكن أن يصبح عنفًا روحيًا خالصًا، من دون آثارٍ واقعيةٍ في نهاية الأمر»[46]. العنف الرمزيّ ليس مفارقًا للواقع، بل لصيقًا به وبشخوصه، يتمظهر في سكناتهم وفي أدائهم، وفي صور نشاطهم وفاعليتهم كافةً. فكيف تستوطن السلطة الرمزية هذا النشاط، وتلك الصور؟

يقارب بورديو «المنظومات الرمزية»؛ كالفن والدين واللّغة والعلم والأيديولوجيا، متّبعًا التحليل البنيوي، هادفًا إلى إبراز البنية التي تتحكّم في كل نتاج رمزي. لذا فهو لا يرى إلى هذه المنظومات في تنويعاتها وتعدّديتها، منفردةً أو معزولةً، بل يدمجها في بنيةٍ أو في نظام بنيوي- وظيفي متدرّج الأبعاد في مهامه. فهو مظهرٌ فعّالٌ للمعرفة من حيث كونه يرتدّ إلى الواقع ليعيد بناءه وتشكيله وفق تصوّراتٍ وتصنيفاتٍ وترسيماتٍ تتكرّس، بعد إجماع الذوات عليها وتوافقهم وتعارفهم حول دلالاتها، في سلطةٍ رمزيةٍ تعيّن «المعنى المباشر للعالم» (والعالم الاجتماعي على وجه الخصوص). هذه الأشكال وإن كانت معرفيةً، فهي لا تتأتّى من فاعليةٍ خلّاقةٍ للوعي، بل تتحوّل إلى مسلّماتٍ

---

(44) المصدر نفسه، ص181.

(45) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ص30، 31.

(46) بيير بورديو، **الهيمنة الذكورية**، ص61.

وبديهيـاتٍ غيـر قابلـةٍ للنقـد والمسـاءلة والمراجعـة، فتثبـت كمنمّطـاتٍ تُسـبغ عليهـا خصائـص وصفـات ثابتـة ومتصلّبـة. هـذا النمـط مـن الاعتقـاد (doxa) الـذي يطغـى كثقافـة سـائدة اعتباطيـة، أي معتقـد الأمـر الواقـع الـذي يفتقـد إلـى التأسـيس النقـدي وإلـى النظـرة العلميـة، يسـتمر فـي السّـيادة والطغيـان، بقـدر مـا يُعتـرَف بـه مـن طـرف الفاعليـن. إن رسـوخ الاعتـراف بالمعتقـد يسـتبطن جهـلًا فـي كونـه سـلطة رمزيـة تقتحـم الاسـتعدادات الإدراكيـة والجسـدية للمتلقّيـن غيـر المكرهيـن علـى اسـتدماجه، كهابيتوسـات معـدّة اجتماعيًـا ونفسـيًا لاسـتدخال إمـلاءات وإيحـاءات السـلطة الرمزيـة. فـي هـذا السّـياق، يقـول بورديـو: «هكـذا، لا نسـتطيع التفكيـر فـي هـذا الشـكل الخصوصـي للهيمنـة، إلّا بشـرط تجـاوز تنـاوب الإكـراه، والقبـول بالقهـر الآلـي، والخضـوع الإرادي الحـرّ والمتعمّـد، لا بـل المحسـوب. إنّ أثـر الهيمنـة الرمزيـة (سـواء أكانـت إثنيـةً، أو نوعًـا، أو ثقافـةً، أو لسـانًا... إلـخ)، لا يمـارس فـي المنطـق الخـاص للضمائـر العارفـة consciences connaissantes، بـل يمـارس مـن خـلال ترسـيمات الإدراك الحسّـي والتقييـم والفعـل المشـكّلة للهابيتـوس والتـي تؤسّـس، إلـى جانـب قـرارات الوعـي ورقابـات الإرادة، علاقـةً غامضـةً جـدًا مـن المعرفـة مـع نفسـها»[47].

الرمز: نموذج العنف الرمزي

يحتـلّ الرمـز فـي الفكـر البورديـوي مركـز ثقـل، ويُعـدّ بمنزلـة مفهـوم مفتاحـي للإحاطـة المفهوميـة بعمـق موضوعـة السّـلطة. فهـو الـذي يفـكّك شـيفراتها الملغـزّة ويفضـح كيفيـة توغّلهـا فـي المؤسسـات وفـي اللغـة (الكلمـات والتعابيـر اللفظيـة)، فـي الطقـوس والمراسـيم والاحتفـالات والشـعائر، وفـي الثقافـة وفـي الأيديولوجيـا والمقـدّس. هـذه كلّهـا مقـرّات لامرئيـة، لكنهـا آمنـة، وتهـوّن تقنّـع عنـف السـلطة. فالسـلطة مثـوى العنـف، وهـو نهجهـا ودأبهـا الـذي تنـوّع فـي ابتـكار تلويناتـه وتشـعيب مسـالكه. إنـه الـذي يسـاند علـى الـدوام اسـتتباب هيمنـة الدولـة التـي تحـوّل مؤسسـاتها إلـى مناخـاتٍ ملائمـةٍ لـه. فالعنـف كان قائمًـا منـذ البدايـة، «إنّ للعنـف فـي حـدّ ذاتـه ضرورتـه أيضًـا، مثلـه مثـل جميـع المؤسّـسات الوسـيطة التـي يتشـكّل مـن خلالهـا؛ مثـل الأسـرة والمدرسـة والكنيسـة. والحـق، إنّ المـرء يـكاد لا يشـدّد بالقـدر الكافـي عنـد تفسـير الحيـاة الاجتماعيـة علـى مـرّ أطـوار التاريـخ وإلـى يومنـا هـذا علـى دور العنـف الـذي لا يحـدّد البدايـة فحسـب، بـل يحـدّد كذلـك تطـوّر جميـع تكوينـات الدولـة وأشـكالها»[48]. لقـد تدرّجـت أنـواع العنـف وأشـكاله وأوجهـه عبـر التاريـخ، فاسـتطاع «البشـر التقليـص مـن وحشـيته» وتمريـره عبـر خطابـاتٍ وشـعاراتٍ تضمـن هيمنـةً غيـر مدرَكـةٍ مـن قبـل المهيمَـن عليهـم، يقـول بورديـو: «الدولـة هـي شـيءٌ [...] يطالـب بنجـاح باحتـكار الاسـتخدام الشـرعي للعنـف الطبيعـي والرمـزي علـى أرضٍ محـدّدةٍ وعلـى مجمـل السـاكنين فيهـا [...] فالدولـة لـم تسـتطع تدريجًـا أن تضمـن لنفسـها احتـكار العنـف إلا [...] بـأدوات العنـف الجسـدي والحـق فـي ممارسـته، مسـاهمةً بذلـك فـي تحديـد الأبعـاد الجوهريـة لمسـار الحضـارة»[49]. إن الدولـة تتماهـى مـع حقـل السـلطة أو السـلطان الـذي يمتلـك «الاحتـكار المشـروع/

(47) بيير بورديو، **الهيمنة الذكورية**، ص65، 66.

(48) المصدر نفسه، ص102، 103.

(49) بييـر بورديـو، **أسـباب عمليـة**، أنـور مغيـث (مترجـم)، ط1، (بيـروت: دار الأزمنـة الحديثـة، 1998)، ص 103- 104.

الشـرعي للعنـف المـادي والرمـزي»[50]. فمـع تبـدّل الأشـكال الحديثـة للحكـم، كان لا بـدّ مـن ابتـداع أسـاليب مـن الحذاقـة بمـكان بحيـث تنجـح فـي إخفـاء الهيمنـة، وتحويـل سـلوكياتها وأفعالهـا بعيـدًا عـن القـوّة المباشـرة، «فالهيمنـة لا يمكـن أن تمـارس إلا مـن وراء حجـب [...] إنهـا لا تتحقّـق جهـرًا، لـذا يتعيّـن عليهـا التخفّـي وراء حجـاب علاقـات الافتتـان»[51]. وسـر الافتتـان بالعنـف إلـى درجـة استسـاغته والقبـول بـه، هـو تلبّسـه لبوسـاتٍ رمزيـة تحاصـر الفـرد فـي فضائـه الاجتماعـي الـذي يعـجّ بهـا. مـن هنـا تنجـح السـلطة فـي تحصيـل سـمات رمزيـة، و«السـلطة الرمزيـة أرقـى التعبيـرات السـلطوية» هـي «قـوةٌ سـحريةٌ» أو ليسـت سـوى «صـورة أخـرى لمـا أسـماه فيبـر الكاريزمـا»[52]. إنّـه تحـوّلٌ هانـئٌ وهـادئٌ للعنـف الشـرس إلـى عنـفٍ ذي وسـامةٍ ودِعـةٍ. يشـعّب بورديـو مـن مدلـولات الرمـزي، لتنضـوي تحتـه أنـواع مـن الرسـاميل –العلميـة والثقافيـة والدينيـة والأيديولوجيـة والقانونيـة والفنيـة، وحتـى أنـه يشـمل البيروقراطيـة أو كل مـا يُصنّـف فـي خانـة البنيـة الفوقيـة– بحسـب التعبيـر الماركسـي والرمـزي حيـث يقـول: «رأس المـال الرمـزي هـو مثـل أي ملكيـة [...] مدرَكـة مـن طـرف فاعليـن اجتماعييـن، تسـمح لهـم مقـولات إدراكهـم بمعرفتهـا (إدراكهـا) والإقـرار بهـا، وبمنحهـا قيمـةً (مثـال الشـرف)»[53]. وينـوّع بورديـو فـي أشـكال العنـف المتلبّسـة لبـوس الرمـوز فيقـول: «يتـمّ الشـعور بسـلطان الدولـة بشـكلٍ خـاصٍ فـي مجـال الإنتـاج الرمـزي [...] تسـاهم الدولـة فـي توحيـد السـوق الثقافـي، فـي توحيدهـا جميـعً الرمـوز القانونيـة واللغويـة [...] وفي قيامهـا بمجانسـة صـور الاتصـال البيروقراطـي تحديـدًا. (علـى سـبيل المثـال: الاسـتمارات والمطبوعـات... إلـخ) وعـن طريـق نظـام التصنيـف (بحسـب الجنـس والسـن تحديـدًا) المسـجّل فـي القانـون والإجـراءات البيروقراطيـة، والبنـى التعليميـة والطقـوس الاجتماعيـة [...] تشـكّل الدولـة البنـى العقليـة وتفـرض المبـادئ العامّـة للتفرقـة»[54]. وبالطبـع لا يفـوت بورديـو أن يدلّـل علـى سـعي الدولـة إلـى تثقيـل رمزيـة هيبتهـا فـي المدرسـة، «إنّـه عبـر المدرسـة خصّيصًـا [...] يمـارِس الفعـل الموحّـد للدولـة دوره فـي مجـال الثقافـة التـي هـي عنصـرٌ أساسـيٌ فـي بنـاء الدولـة الوطنيـة»[55].

خلاصة

عرضنـا نمـاذج غربيـة حديثـة ومعاصـرة لمقاربـاتٍ تحليليـةٍ حـول علاقـة السـلطة بالعنـف، التـي تبـدو تاريخيـةً بمعنـى أنهـا مسـتمرّةٌ منـذ الأشـكال الفظّـة الأولـى للحكـم مـا قبـل تأسـيس الدولـة، وهـي التـي سـمّاها هوبـز بالحالـة الطبيعيـة أو مرحلـة الفوضـى حيـث «حـرب الـكل ضـد الـكل» أو حيـث كان «العنـف اسـتمرارًا للسياسـة بوسـائل أخـرى»، وصـولًا إلـى اتخـاذ الحكـم منحـىً دولتـيّ وإن بصـوغ مختلـفٍ، حتـى ذلـك الصـوغ الأكثـر تطـوّرًا وتحضّـرًا فـي المرحلـة الحديثـة حتـى الآن. بقـي العنـف صنـو السـلطة الـذي لا تبدّلـه تبديـلًا. كان الهـدف مـن تنـاول كلّ مـن بورديـو وفوكـو ليـس إثبـات التوأمـة المتلازمـة والمتلاحمـة

(50) بيير بورديو، **في الدولة**، ص18.

(51) بيير بورديو وجان كلود باسرون، **إعادة الإنتاج**، ص63، 64.

(52) المصدر نفسه، ص56.

(53) بيير بورديو، **أسباب عملية**، ص111.

(54) المصدر نفسه، ص99، 109.

(55) المصدر نفسه، ص109.



بين العنف والسلطة فحسب، وإنما السعي إلى إظهار اختلاف كيفية تناول الفكر النقدي المعاصر لهذه المسألة الحيوية والحاضرة والمؤثرة على الدوام. حاصرت مقاربة فوكو وبورديو إشكالية السلطة وكشفت استتار عنفها استنادًا إلى تطوّر المناهج الفكرية والأدوات التحليلية والعدّة المفاهيمية في مختلف العلوم الإنسانية. مكثت هذه السّلطة لفتراتٍ طويلةٍ مطمئنةٍ مستأنسةٍ وراء زيوفها التي تظلّلها وتموّهها. لكن يبدو أنّ المكان الذي يتطلّب بالضرورة دراسةً ملحّةً ومستعجلةً هو كمون العنف واستيطانه في الأنفس والعقول، ما يجعله دائمًا في حالة تأهّب وحضور. فهو يفيض ظاهرًا بالعنصرية والانغلاق وشيوع ثقافة رفض الهويات الأخرى وينضح بفعل التخندق الهوياتي والثقافي والخطابات العولمية للكراهية والنفور والإقصاء، حتى صار عالمنا منهكًا بالعنف الممتد والمنتشر، ويبقى أنّ قراءةً نقديةً في هذه الظاهرة العالمية، لا بدّ أن تبحث وتتحرى عن جذرها الأوّل وهو السلطة.

المصادر والمراجع

- أبو خاص. جودة محمد إبراهيم، المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو: دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية، ط1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).
- أرندت. حنة، في العنف، إبراهيم العريس (مترجم)، ط2 (بيروت: دار الساقي، 2015).
- الأسود. شعبان الطاهر، علم الاجتماع السياسي، (بيروت: الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر والتوزيع، 2001).
- بوبوفيتش. راتكوفيتش، الاشتراكية والدولة: أدوار العنف في التاريخ، جورج طرابيشي (مترجم)، ط1، (بيروت: منشورات دار الطليعة، 1965).
- بورديو. بيير، أسباب عملية، أنور مغيث (مترجم)، ط1، (بيروت: دار الأزمنة الحديثة، 1998).
- بورديو. بيير، الهيمنة الذكورية، سلمان قعفراني (مترجم)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
- بورديو. بيير، عن الدّولة، دروس في الكوليج دو فرانس، نصير مروّة (مترجم)، ط1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).
- بورديو. بيير، وباسرون. جان كلود، إعادة الإنتاج، في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ماهر تريمش، (مترجم)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
- توفلر. ألفين، تحوّل السلطة، لبنى الريدي (مترجمة)، ج1، (د. م: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1995).
- جيجيك. سلافوي، العنف، تأملات في وجوهه الستة، فاضل جتكر (مترجم)، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، 2017).



- دولوز. جيل، السلطة والمعرفة؛ مدخل لقراءة فوكو، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص33.
- العيادي. عبد العزيز، فوكو: المعرفة والسلطة، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994).
- فوكو. ميشيل، تاريخ الجنسانية- إرادة المعرفة، مطاع صفدي وجورج أبي صالح (مترجمان)، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).
- فوكو. ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، سعيد بنكراد (مترجم)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).
- فوكو. ميشيل، جينالوجيا **المعرفة**، أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي (مترجمان)، ط1، (د. م: دار توبقال للنشر، 1988).
- فوكو. ميشيل، **يجب الدفاع عن المجتمع**، الزواوي بغّورة (مترجم)، ط1 (بيروت: دار الطليعة، 1997).
- ماكيفر. روبرت، **تكوين الدولة**، حسن صعب (مترجم)، ط1 (بيروت: دار العلم للملايين، 1966).
- هوبز. توماس، اللفيتان، **الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ديانا حرب وبشرى صعب (مترجمتان)، رضوان السيد (مقدم ومراجع)، ط1 (بيروت: دار الفارابي، بيروت، 2011).



صناعة الارهاب- العوامل التفسيرية لإرهاب الدولة والجماعات والأفراد

آندي فليمستروم



آندي فليمستروم

باحثة سويدية من أصل سوري، تعمل في وحدة البحوث بمؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، متخصِّصة بقضايا التطرف والارهاب، حاصلة على درجة البكالوريوس في الإعلام وعلوم الاتصال من جامعة ستوكهولم، ماجستير علاقات دولية -جامعة ستوكهولم، بكالوريوس آداب – أدب إنجليزي من جامعة دمشق. عملت كصحافية في الإذاعة السويدية-القسم العربي، وفي الكومبس/ مؤسسة إعلامية سويدية ناطقة بالعربية.

طوال تاريخ البشرية، كانت هناك دائمًا موجات من الهجمات الإرهابية العنيفة، بدءًا من اليهود المتعصبين بعد ولادة المسيح، إلى هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001. هذا العنف الإرهابي، وضع العالم أمام مواجهة العديد من الأسئلة التي لا توجد لها إجابات سهلة. ما الدافع الذي يجعل الإنسان مستعدًا للتخلي عن حياته لقتل الآخرين وإحداث الدمار في المجتمع؟ بمعنى آخر: ما الذي يجعل المرء إرهابيًا؟ ما الذي يجعل الناس يتبنون وجهات نظر متطرفة ويلجؤون إلى الإرهاب؟ ما العوامل التي تؤدي إلى تبني هذه الآراء المتطرفة؟

هناك أسباب عديدة جعلتني مهتمة بتقديم دراسة حول موضوع الإرهاب، ويأتي في **مقدّمها** أنني أنتمي إلى منطقة الشرق الأوسط الموسومة بالإرهاب عمومًا أو لكونها مولدة للظواهر والجماعات الإرهابية، و**ثانيها** لأن الإرهاب غدا من أهم المشكلات التي تعترض سبل تطور العالم، خاصة في منطقة الشرق الأوسط، نحو الديمقراطية والسلام واحترام حقوق الإنسان، و**ثالثها** هو مستوى الخلط والخلافات الكبيرة التي تنشأ في أي نقاش حول الإرهاب، ومن هي الأطراف التي يمكن وسمها بالإرهابية.

كل ذلك دفعني نحو الاهتمام بهذا الموضوع. وقد وجدت أنه من الضروري في دراستي أن أتعرض لعدد من النقاط الأساسية التي تشغل بالنا جميعًا، ومنها:

1- ينبغي إيجاد تمييز واضح وصريح بين الإرهاب وحركات التحرر الوطني على مستوى العالم، خاصة بالنسبة إلى الدول أو الجماعات التي تنادي بحق تقرير المصير.

2- هناك محاولة لاستكشاف العلاقة بين الإرهاب والدين، فهل الإسلام مثلًا هو دين مولِّد

للإرهـاب؟ ومـاذا عـن بقيـة الأديـان فـي التاريـخ وعلاقتهـا بالإرهـاب؟ بـل مـاذا أيضًـا عـن الحـركات اليسـارية فـي العالـم وعلاقتهـا بالإرهـاب؟

3- أيضًـا لا بـدّ مـن الحديـث حـول أنـواع الإرهـاب اسـتنادًا إلـى معاييـر واضحـة ومحـددة، فهنـاك الإرهـاب الفـردي والإرهـاب الجماعـي والإرهـاب الـذي تقـوم بـه بعـض الـدول فـي العالـم.

4- لهـذا الإرهـاب أسـباب عديـدة، إذ لا نسـتطيع إنـكار أن العالـم منـذ القـدم قـد عانـى أخطـارًا كثيـرة، مثـل الحـروب والاسـتعمار والتفرقـة العنصريـة التـي تركـت أثرهـا فـي حاضرنـا اليـوم. وهنـاك أيضًـا أسـباب اقتصاديـة منتجـة للفقـر ولاختـلال موازيـن العدالـة الاجتماعيـة سـواء داخـل المجتمـع الواحـد أو علـى مسـتوى الـدول، وأسـباب سياسـية تـؤدي إلـى غيـاب الحريـات وانتهـاك حقـوق الإنسـان مـا يدفـع بعـض المجموعـات لانتهـاج سـبيل التغييـر بالعنـف، وهنـاك أسـباب ثقافيـة اجتماعيـة تـؤدي دورًا بـارزًا فـي بعـض المجتمعـات بحكـم مـا ورثتـه مـن أنمـاط حيـاة متخلفـة، كمـا لا ننكـر أهميـة الأسـباب النفسـية فـي خلـق حـالات محبطـة ويائسـة مـن واقعهـا بمـا يـؤدي إلـى ارتفـاع نسـبة العدوانيـة فـي شـخصياتها والتوجـه نحـو العنـف كشـكل مـن أشـكال تفريـغ الطاقـة السـلبية.

5- وأخيـرًا لا بـدّ مـن وضـع بعـض المقترحـات والتوصيـات العامـة التـي تهـدف إلـى تحديـد الكيفيـة الأمثـل لمعالجـة ظواهـر الإرهـاب، سـواء علـى مسـتوى الأفـراد أو المجتمعـات أو الـدول.

هـذه هـي أهـم الأفـكار التـي سـأتطرق لهـا فـي هـذه الدراسـة، مـع العلـم أننـي سأسـتفيض فـي الشـرح فـي مـا يتعلـق باستكشـاف هـذه الظاهـرة فـي منطقـة الشـرق الأوسـط بوصفهـا المنطقـة الأقـل اسـتقرارًا علـى مسـتوى العالـم، وبحكـم أنهـا اليـوم فـي صـدارة المناطـق الموسـومة بإنتـاج الإرهـاب.

تمهيد

هنـاك أصـوات غيـر موضوعيـة فـي مقاربـة ظاهـرة الإرهـاب، خصوصًـا الأميركية، تركـز علـى المجتمعات العربيـة والإسـلامية فحسـب، بحكـم أن أوضاعهـا السياسـية والاقتصاديـة والثقافيـة تشـكل بيئـة مواتيـة فعـلًا لنمـو الإرهـاب. لكـن هـذه الأصـوات لا تجيـب عـن تسـاؤلات بديهيـة ذات علاقـة بموضـوع الإرهـاب؛ لمـاذا هنـاك إرهـاب أوروبـي كمـا شـهدنا فـي العقـود الماضيـة، مثـل نشـاط منظمـة «بـادر ماينهـوف» الألمانيـة أو «الألويـة الحمـراء» الإيطاليـة؟ وهكـذا يثـار السـؤال المهـم: قياسًـا علـى المجتمعـات العربيـة والإسـلامية المنتجـة بحكـم أوضاعهـا للإرهـاب، هـل المجتمعـات الأميركيـة والأوروبيـة الديمقراطيـة حيـث دول الرفاهيـة التـي أشـبعت الحاجـات الأساسـية لمواطنيهـا، يمكـن أن تنتـج الإرهـاب أيضًـا؟

هـذه التسـاؤلات تدفعنـا إلـى التأكيـد أن الإرهـاب ظاهـرة بالغـة التعقيـد، ولا يمكـن اختزالهـا فـي سـبب واحـد، فهنـاك أسـباب ثقافيـة وسياسـية واقتصاديـة واجتماعيـة ونفسـية تتضافـر جميعهـا لكـي تنتـج لنـا أخيـرًا الإرهـاب بصـوره المتعـددة.

لذلـك، مـن أجـل فهـم سـبب اختيـار بعـض الأشـخاص للانخـراط فـي النشـاط الإرهابـي والانضمـام الـى المجموعـات الإرهابيـة، أجريـت فـي بحثـي تحليـلًا باسـتخدام الأسـباب والعوامـل التفسـيرية السـابقة الذكـر كأسـاس للتحليـل.



ستتمثل نقطة البداية في هذه الدراسة بتقديم تعريف للإرهاب يمكن أن يفسِّر مجموعة متنوعة من الأسباب الكامنة وراءه. فكلمة «الإرهاب» كلمة مشحونة عاطفيًا وسياسيًا ما يجعل المعنى الذي تشير إليه مثيرًا للجدل، ومن الصعب العثور على تعريف شامل لماهية الإرهاب. تنبع هذه الصعوبة من عدة أسباب، لكن معظمها يأتي من طبيعة العمل الإرهابي نفسه، والآراء والممارسات المختلفة للدول المعنية حول مفهوم مواجهة الإرهاب، حيث إن ما يراه البعض إرهابًا قد يراه البعض الآخر مشروعًا (Yahya al-Faqih, 1993: 4). إضافة إلى أن بعض هذه الصعوبات ترجع إلى تعقيد وتعدّد أشكال الإرهاب وأهدافه، واختلاف الدوافع لارتكابه.

على الرغم من وجود تعريف خاص بالأمم المتحدة للإرهاب إلا أن هناك تعاريف أخرى على المستوى الإقليمي والدولي، وغالبًا ما تحكمها المعايير والمصالح السياسية، فقد صرح الأمين العام للأمم المتحدة كوفي عنان في خريف 2011 أن ما يمكن أن يكون فعلًا إرهابيًا بالنسبة إلى إنسان ما يمكن أن يكون قتالًا من أجل الحرية بالنسبة إلى إنسان آخر (Kumm, 1997: 24).

بعد مراجعة مجموعة واسعة من تعريفات الإرهاب، وجدت تعريفًا واحدًا يشكل الإطار المرجعي أو القاعدة المرجعية لهذا البحث الخاص حول أسباب ودوافع الإرهاب. هذا التعريف قدمه الاختصاصي السويدي في الإرهاب، **ماغنوس نوريل**، حيث يعرِّف الإرهاب على النحو التالي:

الاستخدام المنهجي للعنف غير المشروع من قبل جهة فاعلة غير تابعة للدولة أو تابعة للدولة أو من قبل الدولة من خلال استخدام «العملاء» [...] من أجل تحقيق أهداف محددة، حيث يتم اختيار الضحايا عمدًا، ممن يسمّون «غير المقاتلين» و/ أو المدنيين. يمكن أن تكون هذه الأهداف سياسية أو اجتماعية أو دينية بحسب المجموعة المعنية. ينتقل الإرهاب أو يصبح دوليًا عندما يتم تنفيذ الفعل خارج الحدود الخاصة بمجموعة معينة/ فرد معين، أو عندما يكون مواطنو البلد نفسه أهدافًا للإرهاب والقتل الذي يتم تنفيذه في دولة ثالثة (Norell, 2002:5).

نرى هنا أن **نوريل** يتبنى تعريفًا عمليًا واسعًا للإرهاب، حيث إنه ينظر إلى الفرد والدولة على أنهما مرتكبان محتملان للإرهاب، ويذكر الدوافع السياسية والاجتماعية والدينية الكامنة وراءه. لكن يجب ملاحظة أنه يتجاهل تعبير «التهديد بالعنف» في تعريفه، بينما يراه الآخرون جزءًا من تعريف الإرهاب، وبدلًا من ذلك يذهب مباشرة إلى تعبير «استخدام العنف». تكمن قوة تعريف نوريل في اتساع نطاقه، ولهذا السبب أعتقد أنه يتوافق بشكل جيد مع البحث المقدّم هنا.

هناك جانب آخر مهم لمفهوم الإرهاب، وهو التمييز بين فئات مختلفة من الإرهاب. أحد الفروق الرئيسة هو ما إذا كنا نتحدث عن إرهاب الدولة أو إرهاب الأفراد والجماعات. من وجهة نظري أرى أن الاثنين مرتبطان ببعضهما بعضًا، بل إنهما وجهان لعملة واحدة.

1- إرهاب الدولة

من المعروف تاريخيًا أن الديكتاتوريات تستخدم الإرهاب أداة للقمع والسيطرة. تعرض آلاف الأشخاص للتعذيب وفقدوا حياتهم على يد إرهاب الدولة، ما يعني أن إرهاب الدولة هو الشكل الرئيس للإرهاب (Yahya al-Faqih, 1993: 21). على سبيل المثال، ممارسات إسرائيل في الأراضي

العربيـة فـي فلسـطين ولبنـان، والممارسـات اليوميـة للولايـات المتحـدة فـي كل مـن العـراق وأفغانسـتان، ودول أخـرى فـي العالـم، تشـهد علـى إرهـاب الدولـة فـي الزمـن المعاصـر (Ibid).

إرهـاب الدولـة يمكـن أن ترتكبـه الدولـة نفسـها أو مـن خـلال دعمهـا للأفـراد أو الجماعـات الإرهابيـة، وهـذا مـا أسـماه **باركـر** بالإرهـاب الـذي ترعـاه الدولـة، وهـو حـرب بالوكالـة. تختـار الدولـة متـى تسـتخدم الإرهـاب أداةً لمصالـح سياسـتها الخارجيـة، فهـي تدعـم الإرهابييـن الحالييـن أو الذيـن أُنشـئوا حديثًـا كطريقـة فعالـة مـن حيـث التكلفـة تهـدف إلـى تقويـض الـدول المعاديـة لهـا مـن دون التعـرض لخطـر الحـروب والمواجهـة العسـكرية المباشـرة (Parker, 2006: 360).

للحصـول علـى أمثلـة عـن الإرهـاب الـذي ترعـاه الدولـة، يمكـن للمـرء أن ينظـر إلـى الولايـات المتحـدة، المتهمـة حاليًـا بدعـم الحـركات الانفصاليـة فـي العديـد مـن دول العالـم ضـد حكوماتهـا، مثـل كوبـا وإيـران وليبيـا وكوريـا الشـمالية وسـورية. فضـلًا عـن الحـرب التـي قادتهـا الولايـات المتحـدة ضـد الاتحـاد السـوفياتي السـابق فـي أفغانسـتان فـي الثمانينيـات والتسـعينيات. ومـن الأمثلـة الأخـرى للجماعات الإرهابيـة التـي ترعاهـا الدولـة حـزب اللـه المدعـوم مـن إيـران ومنظمـة أبـو نضـال المدعومـة مـن سـورية وليبيـا والعـراق. وتـورط الجيـش الأحمـر اليابانـي فـي ليبيـا (Ibid).

ومـع ذلـك، هنـاك اتجـاه خـاص فـي الفكـر الغربـي يرفـض الاعتـراف بإرهـاب الدولـة. وحتـى لـو اعترفـوا بوجودهـا، فهـم يقصـدون عمومًـا الإرهـاب الـذي ترتكبـه دول العالـم الثالـث فحسـب. وهـم يـرون أن زيـادة خطـر الإرهـاب يأتـي مـن الأفـراد لا مـن الـدول (Leventhal, Alexander, 1987:7, 8).

علـى الصعيـد المحلـي، يشـير إرهـاب الدولـة إلـى الدولـة التـي ترتكـب أعمـال العنـف المنظمة مـن أجل إثـارة الإرهـاب، ومـن ثـمّ تحقيـق أهـداف سياسـية، كوسـيلة للحفـاظ علـى السـلطة أو قمـع المعارضـة، وهـذا النـوع مـن الإرهـاب يسـمى مؤسسـاتيًا لأنـه يحافـظ علـى السـلطة والشـرعية والمؤسسـات (Yahya al-Faqih, 1993)، وهـذا النـوع مـن إرهـاب الدولـة متأصـل بشـكل واضـح فـي الأنظمـة العربيـة التـي أدّت دورًا حاسـمًا فـي ظهـور ونمـو بـذور الإرهـاب الحديـث نتيجـة ممارسـاتهم غيـر العادلـة وممارسـتهم أقصى قـدر مـن العنـف والإرهـاب للحفـاظ علـى سـلطتهم وأنظمتهـم ضـد شـعوبهم.

2- إرهاب الأفراد والجماعات

يشـير هـذا النـوع مـن الإرهـاب إلـى الإرهـاب الـذي ينشـأ كـردّة فعـل علـى الإرهـاب الـذي ترتكبـه الدولـة ضـد شـعبها، سـواء أكان مصـدره أفـرادًا أم جماعـات، داخـل أراضـي الدولـة. بعبـارة أخـرى، هـو مناهـض للعنـف ضـد إرهـاب الدولـة. يمكـن القـول إن هـذا النـوع مـن مناهضـة العنـف، كـردّة فعـل لسـلطة الدولـة، هـو أول تجربـة إرهابيـة فـي التاريـخ الحديـث، ويمكـن وصفهـا بالإرهـاب غيـر الاسـتبدادي (Aziz Shukri, 1991: 105).

بعـد أن قدمـت تعريفًـا يمكـن أن يفسـر علـى أفضـل وجـه ماهيـة الإرهـاب وفئاتـه المختلفـة، سـأقدم الآن تحليلـي لأسـباب حـدوث الإرهـاب والعوامـل الدافعـة لـه.

العوامل التفسيرية وراء الإرهاب

يحدث الإرهاب في مجموعة متنوعة من الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ومن أجل إنشاء رؤية شاملة لهذه الظاهرة، يجب دراستها وتحليلها ضمن السياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية والسياسية.

1- العوامل السياسية

لتحليل الدوافع السياسية وراء انضمام بعض الناس إلى المنظمات الإرهابية، يجب على المرء أن يفهم البيئة السياسية المعنية. إذا ركز المرء على الإرهاب الموجه ضد الحكومات لأغراض التغيير السياسي، فسوف يتعامل مع الإرهاب بوصفه شكلًا من أشكال العمل السياسي الناتج عن الاختيار المتعمد للتغيير (Crenshaw, 1981: 379-390). يجادل **كرينشو** بأن الأفراد ينضمون إلى المنظمات الإرهابية كتحدٍ للسلطة القائمة على المظالم، والتي ترتبط بوجهة نظر **كروجر** بأن الإرهابيين يهدفون الى التأثير في النتائج السياسية (Krueger, 2007: 24). يمتلك الإرهابيون وجهات نظر سياسية متطرفة، ويحاولون فرض رؤية متطرفة بوسائل عنيفة من خلال الانضمام إلى المنظمات الإرهابية. يلاحظ كروجر أن معظم الإرهابيين لا يعانون الفقر أو الحرمان الاقتصادي، وليسوا ممن يعتقدون أنه ليس لديهم ما يعيشون من أجله، بل على العكس من ذلك، فهم أناس يعتنقون بشدة قضية ما، وهم على استعداد للموت من أجلها (Ibid).

1.1 المظالم والقمع

وفقًا لبحث كروجر (2007)، فإن الأشخاص المستعدين للتضحية بأنفسهم من أجل قضية لديهم دوافع مختلفة. بعضهم مدفوع بالمظالم التاريخية، والبعض الآخر بدوافع قومية، وغيره بدافع الاضطهاد العرقي، وما إلى ذلك.

ولا شك في أن النظم السياسية المعاصرة على تباينها والاختلافات الجسيمة بينها لها صلة بظاهرة الإرهاب. ولعل من التفسيرات الشائعة أن النظم السياسية المستبدة، شمولية كانت أو سلطوية، وكذلك الأنظمة الدينية الاستبدادية، تُعدُّ بممارساتها القمعية سببًا من أسباب الإرهاب. ويصدق ذلك على وجه الخصوص في البلاد العربية والإسلامية والتي هي استبدادية في الغالب الأعم. حيث تقوم هذه الأنظمة بقمع شعوبها، ولا تسمح بالتعددية السياسية، وتصادر الحريات المدنية. تثير هذه الممارسات القمعية التطرف وتشكل أرضًا خصبة للإرهاب (Ysine, 2005).

غير أن ذلك لا يعني بالضرورة أن المجتمعات الغربية والآسيوية التي تسودها نظم ديمقراطية لا يمكن أن يكون لها صلة بالإرهاب. وذلك لأن التحليل النقدي للعديد من هذه المجتمعات، وفي مقدّمها المجتمع الأميركي، يشير إلى أن وراء الواجهات الديمقراطية البراقة تعيش أحيانًا نظم تمارس السلطوية المقنّعة في مناسبات ومحطات عديدة. وقد يكون من بين الأدلة على ذلك شهادة مفكرين أميركيين، من بينهم عالم السياسة **بيرترام غروس** الذي أصدر منذ سنوات كتابا نقديا مثيرا بعنوان «الفاشية الودودة» (1990) وهو يقصد بها الممارسة الديمقراطية الأميركية التي تمارس، في رأيه، الفاشية عمليًا ولكن بصورة غير فجة، لأنها تراقب المعارضين للنظام، وتضيِّق بصور شتى



حرية التعبير والتنظيم أمامهم. ولعل المحاكمات التي قادها السيناتور مكارثي في الخمسينيات ضد المفكرين اليساريين الأميركيين صورة بارزة لهذه الفاشية الودودة التي أسفرت في ظروف معينة عن وجهها القبيح.

والمفكر الأميركي الثاني هو الفيلسوف الشهير الألماني الأصل **هربرت ماركوزه** صاحب الكتاب المعروف «الإنسان ذو البعد الواحد» (1964) والذي أشار في مجال تحليله للحريات السياسية في المجتمع الأميركي إلى أنه يسوده نوع من التسامح القمعي! ويعني على وجه التحديد أنه تسامح محدود في مجال حرية التفكير وحرية التعبير وحرية التنظيم تحوطه خطوط حمراء متعددة.

على سبيل المثال، تظهر الحركات الطلابية في أوروبا وأميركا في نهاية الستينيات أن الأفراد يمكن أن يتحولوا إلى إرهابيين بعد فشلهم في الاحتجاج السلمي. وهذا ما يشير إليه **يحيى الفقيه** عندما يقول إن الإجراءات الحكومية المبنية على العنف والقمع لها دور مؤثر في إثارة الشعور بالاستياء والكراهية، والتي بدورها تعمل محفزًا لتغذية الإرهاب، خاصة عندما تلجأ الحكومات إلى العنف، ردًا على الاحتجاج السلمي (Yahya al-Faqih, 1993). هذا الرأي مدعوم بملاحظة **كرينشو** بأن العديد من الإرهابيين في الماضي واليوم هم طلاب شبان: متعلمون جيدًا، ينتمون الى الطبقة المتوسطة، مهنيون، ولديهم خبرة سياسية سابقة، لكن هم محبطون من آفاق التغيير في المجتمع ولا يرون سوى فرصة ضئيلة للوصول إلى أهدافهم وحاجاتهم في النظام القائم على الرغم من وضعهم المتميز.

وتشير أيضًا إلى أن الكثير من الإرهاب قد نما بسبب انسداد الآفاق أمام الاضطرابات الطلابية السلمية. كان هذا هو الحال في القرن التاسع عشر في حركة نارودنايا فوليا في روسيا، والتي نشأت بسبب قسوة القيصر الروسي في التعامل مع الحركة الشعبوية، وكذلك الوضع بعد الحرب العالمية الثانية في ألمانيا الغربية والولايات المتحدة وأوروغواي واليابان (Crenshaw, 1981).

إن قمع الحريات المدنية والحقوق السياسية في بلد ما، بما في ذلك حرية التعبير والصحافة، يمكن أن يدفع الأفراد نحو الإرهاب. وفقًا لبيانات مؤشر بيت الحرية، وجد **كروجر** أن معظم الأفراد الذين يتبنون الإرهاب وينضمون إلى المنظمات الإرهابية ينتمون إلى دول لديها القليل جدًا من الحريات المدنية، إن وجدت. تم دعم هذه النتيجة من البحث الذي أجراه حول جنسيات المتمردين الأجانب الذين تم أسرهم في العراق: كل هؤلاء المتمردين الأجانب، إلى جانب العراقيين الأصليين، كانوا مدفوعين بالقضايا المحلية، وجاؤوا من دول ناقصة الحريات المدنية والحقوق السياسية، مثل المملكة العربية السعودية (Krueger, 2007: 23-24).

نخلص من ذلك كله إلى أن النظم السياسية المعاصرة مهما كانت أنماطها إن ضيّقت من مجال الحركة أمام أجيال الشباب، وضيّقت أيضًا النطاق السياسي للأجيال الشابة وحرمتها من المشاركة السياسية فإنها بلا شك تدفع بجماعات منهم إلى اعتناق أفكار مضادة للدولة، أو أفكار دينية متطرفة قد تصل بهم إلى ممارسة الإرهاب.

2.1 الاضطرابات السياسية

غالبًا ما يرتبط السخط السياسي والاغتراب والتهميش واليأس بالإرهاب، وكذلك التعصب الديني،



لكنها تبقى عوامل غير كافية لإلقاء الضوء على صعود الإرهاب في أي زمان ومكان محدّدين (Pilat, 2009:173). يقصد **بيلات** أن هذه العوامل هي دوافع للأفراد للجوء إلى الإرهاب كأداة للتعبير عن مظالمهم ورغبتهم في الانتقام من الأنظمة الاستبدادية. ويجادل **بيلات** كذلك بأن «الدول التي تعاني من الحكم السيء؛ التوترات العرقية أو الثقافية أو الدينية، الاقتصاد الضعيف، سهولة اختراق حدودها، ستكون أرضًا خصبة للإرهاب» (Ibid: 174). هذا ما أشارت إليه **روس** عندما قالت إن أشكال الاضطرابات السياسية والاقتصادية داخل البلاد قد تكون حافزًا للإرهاب من خلال التأثير على الأفراد لتبني آراء متطرفة عنيفة، ودفعهم إلى التنظيم الإرهابي كوسيلة للتغلب على مظالمهم (Ross, 2006:82-85). وبحسب البيانات التي تم جمعها حول الإرهابيين في تركيا، فإن الإرهابيين يزعمون أنهم لجأوا إلى العنف والإرهاب لأنهم لم يتمكنوا من إيجاد حلٍّ آخر للتغلب على مظالمهم، ولو كانت لديهم حلول أخرى لما اختاروا حياة الإرهاب (Schmid, 2007: 11-12).

وهذا يقود الكثيرين إلى اعتبار إرهاب الدولة أحد الدوافع الرئيسة لإرهاب الأفراد والجماعات على حد سواء، لأن هذا الأخير هو ردّة فعل ضد الأول. من هذا المنظور، يسير إرهاب الدولة وإرهاب الأفراد والجماعات جنبًا إلى جنب: تصعيد الإرهاب من أي جانب سيؤدي إلى مزيد من الإرهاب على الجانب الآخر، وبالتالي لن تجد حلقة الإرهاب طريقها إلى السلام (Bashir, 1992). خلال الفترة من 1969 إلى 1970، يمكن اعتبار ردّات الفعل الحكومية على الحركات اليسارية والاحتجاجات الطلابية فاشية، وتؤدي إلى خلق أدوات إرهابية، خاصة الوحشية المستخدمة ضد تظاهرات الشباب ضد حرب فيتنام، على سبيل المثال. أدت ردّات الفعل هذه إلى ظهور **بادر ماينهوف** Baader-Meinhof ومنظمات مماثلة، مثل **ويثرمين** The Weathermen في الولايات المتحدة الأميركية، التي قامت بأعمال إرهابية ضد الدولة (Kumm, 2003: 177-180).

3.1 الاستقلال وتقرير المصير

تؤدي المظالم السياسية الناتجة عن الاحتلال والقمع العرقي دورًا حاسمًا في دوافع الأفراد للانضمام إلى المنظمات الإرهابية واعتناق ثقافة الإرهاب. إن الفشل في تحقيق تقرير المصير أو إنشاء دولة مستقلة لمجموعتهم العرقية أو القومية يدفع الأفراد إلى اعتبار المنظمات الإرهابية والأعمال الإرهابية السبيل الوحيد لجذب الانتباه الدولي إلى كفاحهم وقضيتهم.

إنهم يرون أنفسهم مقاتلين من أجل الحرية ضد سلطة قمعية (Parker, 2006: 360-361). تشمل الأمثلة المعاصرة للجماعات الإرهابية القومية العرقية[1]: الجيش الجمهوري الأيرلندي، ومنظمة التحرير الفلسطينية، وإيتا (حركة الباسك الانفصالية)، وحزب العمال الكردستاني (PKK)، وجبهة التحرير الوطني (FNL) في الجزائر، وإيغرون وليحي (Igrun وLehi)، (ميليشيا يهودية نشطة في الأربعينيات).

يؤدي الفشل الدراماتيكي للوسائل البديلة لتحقيق أهداف سياسية إلى أعمال إرهابية. خاصة عندما يجد الأفراد أنفسهم في وضع أضعف كثيرًا من خصومهم: ونتيجة لليأس، غالبًا ما يلجؤون

(1) يسعى الإرهابيون الإثنيّون القوميون أو الإرهابيون الانفصاليون لإنشاء دولة مستقلة خاصة بهم أو لجماعتهم الوطنية. يُستخدم العنف الإرهابي لجذب الانتباه الدولي إلى النضال من أجل «التحرر الوطني» و/ أو إجبار الحكومات على التعامل مع القضايا التي كان من الممكن تجاهلها لولا ذلك. (Parker, 2006:360).

إلى الإرهاب والعنف على أمل الحصول على السلطة من خلال المنظمات الإرهابية. أدت الهزيمة العربية في حرب 1967 مع إسرائيل إلى تحول الفلسطينيين والقوميين المتشددين إلى الأعمال الإرهابية في كفاحهم ضد إسرائيل، على أمل الحصول على اعتراف دولي وتدخل من أجل تقرير المصير (Hoffman, 2006:74; Crenshaw, 1981: 389).

في بعض الأحيان، أدى الفشل في جذب الاهتمام الدولي لقضية وطنية إلى لجوء الأفراد إلى التنظيم الإرهابي. كمثال على ذلك نذكر حزب العمال الكردستاني ومنظمة التحرير الفلسطينية (Ibid). «صرخنا من خيامنا عامًا بعد عام، لم يستمع إلينا أحد» كانت هذه كلمات خاطف الطائرة الفلسطينية **ليلى خالد**، التي مثلت جيلًا جديدًا من مقاتلي المقاومة. بعد سلسلة من الأعمال الرائعة في أوائل السبعينيات، نجح هؤلاء المقاتلون في وضع وطنهم فلسطين على الخريطة السياسية (Kumm, 2003:90).

هذه إجابة عن سؤال كوم: من هم الذين يريدون الوصول إلى السلطة من خلال التخويف؟ هم أفراد أو مجموعات أو أجيال يائسة ويعانون الشعور بالعجز لأن مركزهم أضعف من خصومهم (Kumm, 2003:24). لذلك، فإن عدم قدرة بعض الدول على الحصول على الاستقلال وحقها في تقرير المصير، على الرغم من المصادقة عليه بقرارات دولية، دفع الأفراد وجماعات التحرر الوطني إلى طريق الإرهاب للفت انتباه المجتمع الدولي إلى قضيتهم. من الأمور ذات الصلة هنا ملاحظة **غرانت واردلاو** أن الأفراد والجماعات الذين ليس لديهم سلطة سياسية مباشرة قد استخدموا دائمًا الإرهاب المباشر لتحقيق تأثيرات في المجتمع المستهدف الذي يتمتع بسلطة سياسية وعسكرية أكبر. تجذب مثل هذه التكتيكات دعاية عالمية وتخلق حالة من الذعر على نطاق واسع بطريقة تجعل الآخرين يستمعون إلى أصواتهم وتمكينهم من تحقيق أهدافهم السياسية (Wardlaw, 1989: 3-17).

4.1 الصراعات العرقية

عندما يغض المجتمع الدولي، الذي يؤكد على الديمقراطية والحريات السياسية وحقوق الإنسان، الطرف عن الممارسات الوحشية المتعلقة بالعرق والصراعات العرقية وحتى الإبادة الجماعية، فإن هذا يمكن أن يدفع الأفراد والجماعات للجوء إلى الإرهاب كوسيلة للبقاء والدفاع عن النفس ضد الاضطهاد. ومن الأمثلة على هذا العمى، الإبادة الجماعية في رواندا عام 1994 بين شعوب الهوتو والتوتسي، وأعمال العنف الرهيبة التي ارتكبها **كو كلوكس كلان** (KKK) في الولايات المتحدة ضد السود.

يمكن اعتبار عدم قدرة مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة على اتخاذ إجراءات قانونية جادة ضد انتهاكات بعض الأفراد والجماعات العرقية في جميع أنحاء العالم تفسيرًا للجوء الأفراد والجماعات إلى الإرهاب للدفاع عن أنفسهم ضد حملات الإبادة الجماعية (Yahya al-Faqih, 1993). تؤيد **روس** ذلك عندما تقول إن الصراع العرقي المتزايد في مناطق مختلفة من الدول الشيوعية السابقة قد ساهم في انضمام الأفراد إلى الجماعات الإرهابية وتبني التكتيكات الإرهابية المسلحة كوسيلة للبقاء (Ross, 2006). أحد الأمثلة على هذه الصراعات العرقية هو ما حدث في جمهورية البوسنة والهرسك، بعد تفكك يوغوسلافيا بين 1992-1995. من هذا المنطلق، هناك مخاوف من أن تصاعد التعصب في أوروبا، كما يتضح من زيادة التطرف اليميني وجرائم الكراهية ضد المهاجرين، ولا



سيّما المهاجرين العرب، قد يؤدي إلى ظهور حركات إرهابية جديدة في المجتمع الغربي (Hertog, 2009:257-258; Krueger, 2007).

2- العوامل الاقتصادية

تؤدي العوامل الاقتصادية دورًا مهمًا في توجيه سلوك الأفراد والمجتمعات. يمكن أن يؤدي الفقر والأزمات الاقتصادية إلى انهيار أسس بنية اجتماعية معينة، ما سيكون له آثاره على أفراد المجتمع. بمعنى آخر، يتسبب البناء الاقتصادي في نمو أنماط مختلفة من العلاقات الاجتماعية؛ إذا كان هذا البناء مشبعًا اقتصاديًا، أي قائمًا على أسس قوية، فسيجلب التماسك والصلابة الاجتماعية، وإذا كان العكس، سيولِّد السلوك العدواني والعنف (Benhammedi, 2009).

وبناءً على ذلك، يمكن حصر بعض العوامل الاقتصادية التي تجعل الأفراد والجماعات يحتضنون الإرهاب على مستويين: داخلي وخارجي. العوامل الداخلية التي تكمن في بعض المشكلات الرئيسة التي ينتجها المجتمع، بينما تتجلى العوامل الخارجية في العولمة.

1.2 الفقر

بينما يجادل بعض الخبراء في مجال الإرهاب إن الفقر ليس سببًا للإرهاب، كما أنه ليس سببًا ليتخذه الإرهابيون ذريعة كما يحصل في كثير من الأحيان، فإنهم يزعمون أن العديد من أفراد الطبقة الوسطى المتعلمين جيدًا ينخرطون في الإرهاب لأسباب سياسية، بغض النظر عن وضعهم الاقتصادي. يدعي خبراء آخرون أن إفقار وتهميش شرائح كبيرة من المجتمع من العوامل المحفزة الحاسمة، خاصة بين الشباب، لاتباع طريق الإرهاب واللجوء إلى التنظيمات الإرهابية، حيث إنهم مستعدون للتضحية بحياتهم من أجل الوصول إلى مكانة أو التخلص من الواقع الصعب في حياتهم (Benhammedi, 2009). واذا أضفنا الى ذلك اتساع الأحياء الفقيرة والمناطق العشوائية التي يعيش فيها ملايين البشر الذين يفتقرون الى الحدود الدنيا من نوعية الحياة الكريمة، لأدركنا ان هذ العشوائيات تربة خصبة صالحة لتفريخ الجماعات الناقمة والساخطة والتي قد تتحول في ظروف معينة إلى جماعات إرهابية.

هذا ما عبر عنه رئيس الوزراء البريطاني **توني بلير** بعد تفجيرات 2005 لنظام ترانزيت لندن؛ إن الحرمان ونقص التعليم يدفع الناس إلى تبني وجهات نظر متطرفة والتحول إلى الإرهاب. «في نهاية المطاف، ما نعرفه الآن هو أنه حيثما يوجد تطرف أو تعصب أو أشكال حادة ومروعة من الفقر في مكان ما، فإن العواقب لم تعد ثابتة في ذلك المكان» (Krueger, 2007:16). حتى الرئيس جورج دبليو بوش، بعد 11 سبتمبر، ربط الإرهاب بالفقر، قال: «نحن نحارب الفقر لأن الأمل هو رد على الإرهاب»، وأضافت لورا بوش، «إن النصر الدائم في الحرب ضد الإرهاب يعتمد على تثقيف أطفال العالم» (Ibid: 12). وهذا بدوره يمكن أن يؤدي إلى استنتاج مفاده أن التعليم المشوه ينتج جيلًا ضعيفًا قادرًا ومستعدًا لاحتضان الأيديولوجيات والثقافات التي تقف وراء الإرهاب.

من خلال جمع بيانات شاملة حول الخلفية الاقتصادية للإرهابيين، تبين أن الأغلبية العظمى ينتمون إلى الطبقات الدنيا ويفتقرون إلى التعليم الجيد؛ تثبت مثل هذه البيانات أن العديد من الإرهابيين اليمينيين في الولايات المتحدة فقراء وعاطلون من العمل، على سبيل المثال. الأمر نفسه ينطبق

على المتطرفين المسلمين الذين نشأوا في الدول الغربية وانخرطوا في العنف والإرهاب، فهم ينحدرون من الطبقة الدنيا (Hertog, 2009: 254-256). صرح وزير الخارجية السريلانكي **لاكشمان كاديرغامار** أنه «لا يمكننا في العالم النامي ولا في العالم المتقدم أن نسمح للفقر المدقع واليائس، من دون أي أمل في مستقبل أفضل، بأن يصبح حقلًا خصبًا لأولئك الذين يرغبون في تعزيز لهيب الفتنة والكراهية والسماح لهم بأن ينشروا الموت والدمار والإرهاب والفوضى» (Pilat, 2009:176). إنه يعني أن الفقر المدقع، من دون أمل في المستقبل، سيكون تربة خصبة للإرهاب.

يمكن لآثار الفقر على الأفراد أن تجعلهم ضحايا للمتطرفين الراديكاليين، ويمكن رؤية أدلة جيدة على هذه العملية في الشرق الأوسط خلال التسعينيات، حيث أدى اليأس والفقر الذي نشأ من مخيمات اللاجئين إلى تدفق مستمر للمجندين المستعدين للتضحية بأنفسهم مقابل المال لأسرهم التي تعيش في فقر مدقع في هذه المخيمات. ثم بدأ الإسلاميون باستخدام الانتحار سلاحًا، وقاموا بتجنيد العديد من الرجال اليائسين والفقراء من مخيمات اللاجئين في غزة ولبنان، على سبيل المثال، حيث دمر الفقر حياة السكان وأحلامهم المستقبلية. إن موت الشباب لا يجعلهم فحسب شهداء في عيون الآخرين، بل يجلب أيضًا الدعم المالي لعائلاتهم المتبقية من السلطة الفلسطينية والعراق الذي يدعم القضية الفلسطينية (Norell, 2002: 15-16).

2.2 البطالة

لا شك في أن استفحال ظاهرة البطالة، والتي ضربت ملايين الشباب، وقضت على آمالهم في ممارسة حياة طبيعية كغيرهم من المواطنين العاملين، يمكن أن تكون لها صلة ما بظاهرة الإرهاب.

يمكن للبطالة، خاصة بين الشباب، أن تولِّد الشعور بالعجز واليأس من جهة، والغضب والإحباط من جهة أخرى. علاوة على ذلك، فإن الافتقار إلى الإحساس بشيء يعيش من أجله الإنسان، يمكن أن يلعب دورًا كبيرًا في جعل هؤلاء الشباب هدفًا سهلًا لمجموعات مختلفة، متطرفة دينيًا أو سياسيًا (Benhammedi, 2009:4-5). هؤلاء الشباب الذين يعيشون مع شبح الفقر واليأس من دون أي أمل في المستقبل يصبحون ضحايا الجماعات الإرهابية الانتهازية، وهدفًا سهلًا للتجنيد من خلال منحهم حوافز مادية وأحيانًا دفع رواتب شهرية. وبالتالي، فإن الفقر والبطالة، مع الشعور باليأس، من الدوافع الرئيسة لأولئك الشباب الذين يبحثون عن المعنى في حياتهم ومستعدون لفعل أي شيء يجعلهم يشعرون بقيمة أنفسهم، حتى لو كانت الأعمال التي يشاركون فيها أعمال عنفٍ أو دموية.

ويمكن القول إن بعض الشباب ممن ينضمون إلى الجماعات الإرهابية يكون دافعهم إحساس الفرد بقيمته، وأنه يمكن أن يشغل وضعا اجتماعيا متميزا داخل التنظيم الإرهابي الذي عادة ما يقوم على أساس تراتبي تتدرج فيه مكانات أعضاء التنظيم، فهناك في الجماعات الإسلامية الإرهابية أمراء التنظيم الذين يحظون في العادة بمكانة عليا وينالون احترامًا عميقًا بل وتوقيرًا من قبل أعضاء التنظيم العاديين. غير أنه بين الأمير والأتباع العاديين هناك مراتب وسطى مهمة مثل المسؤول عن تخطيط العمليات، والخبير العسكري، والقادة الفرعيين. شغل هذه المناصب وتبوّء المكانات المتنوعة في التنظيم من شأنه أن يشبع لدى العديد من شباب الإرهاب الحاجة إلى الاعتراف بقيمته، وتقدير مواهبه، حتى ولو كانت تصب في الحوادث الإرهابية.



ويشير **شميد** إلى أن التعليم من دون فرص للعمل هو مزيج انفجاري يمكن أن يؤدي إلى الإحباط والاكتئاب لدى الشباب، خاصة في المجتمعات العربية حيث يظهر هذا المزيج المتفجر في توسع التربية الإسلامية التقليدية التي توفر مهارات قليلة للمشاركة في المجتمعات العصرية. ولكنها تسمح بنمو الفكر الأصولي الديني المناهض للحداثة والعلمنة. يؤدي غياب فرص العمل للشباب إلى التوسع في مجالات التعليم الديني الذي ينتج بدوره جيلًا دينيًا متطرفًا غير قادر على الظهور والاندماج في عصر الحداثة (Schmid, 2007:26).

يُظهر بحث **بيداهزور** أن حزب الله وحزب العمال الكردستاني والجماعات الشيشانية والفلسطينية تجند الشباب العاطلين عن العمل الذين لم يجدوا مكانهم في المجتمع، بدلًا من القوميين المتحمسين الملتزمين بالتغيير السياسي. وبالمثل، جندت الجماعات الإرهابية الماركسية تاريخيًا شبانًا عاطلين من العمل بحياة شخصية غير متحققة، ويفتقرون إلى التوجيه السياسي (Abraham, 2008:100). وبالمثل، يقترح **جريجوري جونسون** أن القاعدة، على الأقل في اليمن، لا تركز في تجنيدها على الجهاديين الملتزمين، بل على الشباب المسلمين المهمشين اجتماعيًا إلى حدٍّ كبير (Jonson, 2007). كما أشير إلى أن معظم التنظيمات الإرهابية تتكون من رجال غير متزوجين أو أرامل لم يعملن بأجر قبل التحاقهن بها (Schmid, 2007:26).

3.2 الاضطرابات الاقتصادية

وفقًا لروس، فإن الاضطرابات الاقتصادية تعمل كمحفز بين الأفراد والسكان على نطاق أوسع للجوء إلى الإرهاب والانضمام إلى الجماعات الإرهابية. على سبيل المثال، تعرضت كولومبيا وأيرلندا الشمالية لجميع أنواع صعوبات العمل والعنف الإجرامي؛ يؤثر عدم الوصول إلى التعليم والوظائف الجيدة على قدرة الفرد على المضي قدمًا، اجتماعيًا واقتصاديًا. الاضطرابات العمالية هي أيضًا موضع خلاف بالنسبة إلى الفلسطينيين، الذين غالبًا ما يتقاضون القليل من المال، وينظر إليهم على أنهم مصدر للعمالة الرخيصة من قبل الشركات الإسرائيلية التي تهتم بتوظيفهم (Ross, 2006: 131-136). Labor unrest

لقد أثر ظهور الأيديولوجيات الثورية التي تمثلها المنظمات اليسارية الشيوعية ردًا على النظام الرأسمالي وعواقبه، مثل الاحتكار والظلم وعدم المساواة، في الأشخاص الذين لديهم الأيديولوجيات نفسها وردّات الفعل ذاتها ضد هذا النظام الجديد، وعملوا معًا للنضال ضده والقضاء عليه. وقد تم تبني هذه الأيديولوجيات من قبل الحركات الطلابية في مختلف دول أوروبا وأميركا في ستينيات القرن الماضي. لجأت هذه الحركات إلى الأعمال الإرهابية بعد أن فشلت في تحقيق أهدافها في تغيير البنية السياسية والاقتصادية الجديدة (Yahya al-Faqih, 1993: 32, 34).

إضافة إلى ذلك، أثارت عملية التحول الاشتراكي في نهاية الستينيات، خاصة في العالم الثالث، إحساسًا بالمخاوف الفردية والتشتت الاجتماعي؛ ظهور نماذج اجتماعية جديدة أنشأها المجتمع الصناعي لا يمكن أن يقلل من التعقيد المتزايد للمعيشة. أنتجت هذه النماذج أزمات اقتصادية قد تساعد في ظهور بعض الحركات التي تمارس العنف والإرهاب (Ibid).

إلى جانب كل هذا، فإن أزمة الاقتصاد الداخلي الذي يفتقر إلى العدالة الاجتماعية ويحفز الصراع

الطبقي تؤدي دورًا حاسمًا في خلق شعور بالغضب والاستياء لدى طبقة معينة يمكن أن يتجلى في ردة فعل متطرفة مصحوبة بأعمال إرهابية. إن غياب العدالة والتوزيع العادل للثروة والموارد من أجل التنمية يخلق ويوسع الفجوة بين الأغنياء والفقراء، ما يؤدي بدوره إلى نظام اجتماعي مختل يتميز بالحرمان الاجتماعي الجماعي الذي قد يحرض الأفراد على اعتناق الإرهاب كردة فعل على مظالمهم (Benhammedi, 2009:5). بعبارة أخرى، أدت الفجوة المتزايدة بين الطبقات وتزايد عدم المساواة إلى انضمام الأفراد إلى المنظمات الإرهابية التي ترتكب أعمالًا إرهابية باسم توزيع أكثر إنصافًا للثروة والعدالة (Schmid, 2007: 25-26).

إن الفقر والبطالة والقمع والإقصاء والتهميش وغياب العدالة الاجتماعية كلها عوامل تؤدي إلى انحراف الأفراد والجماعات إلى داخل طريق الإرهاب والانضمام إلى التنظيمات الإرهابية. إلى جانب هذه المعادلة، هناك عدد من العوامل الخارجية التي يجب أخذها في الحسبان. أحد هذه العوامل هو العولمة ونتائجها على المستويين الوطني والدولي.

4.2 العولمة

إذا كنا نضع النظم السياسية المعاصرة في بؤرة الضوء في ما يتعلق بعملية إنتاج الإرهاب، فإن الأسباب الاقتصادية لا يمكن عزلها عن سببية الظاهرة. والأسباب الاقتصادية لا تكمن فقط في الفقر المتقع الذي اتسعت دوائره بشكل سرطاني نتيجة سياسات العولمة التي أطلقت العنان للرأسمالية المتوحشة، ولكن أيضًا لازدياد الفجوة الطبقية بين الأغنياء والفقراء في عديد من البلاد المتقدمة والنامية على السواء.

كان لظهور العولمة كنظام عالمي جديد العديد من النتائج السلبية: فقد أطلق العنان للرأسمالية في أعلى مستوياتها، ما أدى إلى زيادة التقسيم الطبقي بين الشمال العالمي الغني والجنوب العالمي الفقير، الأمر الذي أدى بدوره إلى تأجيج السخط والكراهية بين البلدان الغنية التي أصبحت أكثر ثراءً، والبلدان الفقيرة التي أصبحت أكثر فقرًا (Benhammedi, 2009:5). لقد أدى الظلم وعدم المساواة على المستوى الدولي إلى زيادة الفقر والتخلف في الدول الفقيرة نتيجة لنظام جديد يقوم على مصالح الدول الغنية. تصبح الدول الفقيرة غير مؤهلة وغير قادرة على الإبحار في هذا النظام غير المتكافئ. وبعبارة أخرى، فإن التفاوت المتزايد نتيجة للعولمة الاقتصادية وسياستها غير العادلة يعملِ كمحفز للفرد للانضمام إلى المنظمات الإرهابية التي تتبنى ثقافة الإرهاب باسم توزيع أكثر إنصافًا للثروة على المستويين الوطني والدولي (Schmid, 2007: 21). واستنادًا إلى المنطق نفسه، جادل **مروان بشارة** بأنه «عندما يشعر الناس بالدونية عسكريًا واقتصاديًا، فإنهم يتبنون وسائل غير متكافئة – وليس الوسائل المعتادة – للحصول على ما يريدون» (Johnston, 2001).

يقول **يحيى الفقيه** إن العالم الحديث أكثر زعزعة للاستقرار وأكثر عرضة لخلق ردودٍ متطرفة، مثل الإرهاب. حيث الإرهاب هو مقاومة للتغيير الجذري الناتج عن العولمة، إذ يشعر الناس أنها خارجة على سيطرتهم، ولا تجلب سوى المزيد من الظلم والفقر إلى بلدانهم. هذا هو السبب في أن الجهاديين يهاجمون الاستيلاء المتصور على مجتمعاتهم من قبل الشركات العالمية، كردّة فعل عنيفة ضدّ العولمة (Schmid, 2007: 181 ;34-Yahya al-Faqih, 1993: 33). وبكلمات أخرى؛ إن نجاح الرأسمالية في معظم أنحاء العالم، بقوة الشركات العالمية، قد أثر في حياة مليارات الأشخاص



الذين يتناثرون على هوامش التغيير الاقتصادي الجذري، أولئك الذين عانوا من هذه التغييرات على أنها تهديد لهوياتهم الذاتية، هم الذين ينجذبون إلى المنظمات الإرهابية، مثل القاعدة.

بعد دراسة الحجج القائلة إن الانخراط في الإرهاب ينبع من الاضطرابات الاقتصادية والفقر والبطالة والآثار السلبية للعولمة، أود أن أذكر وجهة نظر معارضة يمثلها الخبير الاقتصادي **آلان كروجر** الذي طبق تحليلًا إحصائيًا صارمًا للإرهاب والعوامل التي تحفِّز الأفراد على المشاركة في الإرهاب، واستخلاص النتائج من خلفيات الإرهابيين والظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمعات التي أتوا منها. فهو يذكر أن الحرمان الاقتصادي والافتقار إلى التعليم لا يدفعان الناس إلى تبني وجهات نظر متطرفة والتحول إلى الإرهاب. وذكر أن نصف سكان العالم يعيشون على 00.2 دولار في اليوم أو أقل، وأن أكثر من مليار شخص في جميع أنحاء العالم حاصلون على تعليم ابتدائي أو أقل، وأن نحو 785 مليون بالغ أميون (Krueger, 2006: 3). لذلك إذا كان الفقر وعدم كفاية التعليم سببين للإرهاب، فستكون النتيجة أن العالم سيكون مكتظًا بالإرهابيين. ويجادل بأن الإرهابيين تحركهم أهداف سياسية قوية، وأنهم يحاولون فرض رؤيتهم المتطرفة بوسائل عنيفة.

توصل **مارك ساغمان** إلى النتيجة نفسها من خلال دراسة عن إرهابيي القاعدة في أفغانستان، كشفت عن أن نحو 35 في المئة من أعضائها كانوا من المتعلمين، ومن الطبقة المتوسطة (ساغمان، 2004). لكن هذا يطرح السؤال: ماذا عن الـ 65 في المئة؟ أليس هذا دليلًا على أن الحرمان الاقتصادي ونقص التعليم يمكن أن يدفعا الأفراد للانضمام إلى هذه المنظمات الإرهابية؟ أليس هناك احتمالية لأن يتم استغلال هؤلاء الأشخاص المحرومين اقتصاديًا من قبل فئة الـ 35 في المئة، واستخدامهم أداةً لتحقيق أهدافهم ذات الدوافع السياسية أو الدينية؟ أليس من الواضح أن كل هذه الآراء المتضاربة حول الأسباب والدوافع وراء انحراف الفرد تعزِّز فكرة تعقّد ظاهرة الإرهاب على المستويين الوطني والدولي؟

3- العوامل الاجتماعية والثقافية

وهكذا يتضح من العرض السابق تضافر عوامل عدة في إنتاج ظاهرة الإرهاب، حيث تختلط العوامل السياسية بالاقتصادية، غير أنه ينبغي ألا ننسى العوامل الثقافية والاجتماعية.

1.3 الروابط الاجتماعية

يتحدى **ماكس أبراهام** النموذج الاستراتيجي – النموذج السائد في دراسة الإرهاب – الذي يفترض أن الإرهابيين هم فاعلون عقلانيون يهاجمون المدنيين لأغراض سياسية، وأن الأشخاص العقلانيين يشاركون في المنظمات الإرهابية لتحقيق أهدافهم السياسية المعلنة (Abraham, 2008:78, 84). باستخدام الأدلة التجريبية، قدم إبراهيم نظرية منافسة خلاصتها أن الغايات الاجتماعية هي التي تحفز الإرهاب حقًا: يجادل بأن الدافع للأشخاص الذين يشاركون في المنظمات الإرهابية ليس ارتباطًا شخصيًا بأجندتهم السياسية أو الأيديولوجية، بل هو نوع من البحث الفردي عن الهوية والرغبة في أن تكون جزءًا من المجتمع. بعبارة أخرى؛ الشعور بالتضامن من خلال المشاركة في جماعة اجتماعية تسمى «condition of communion» (ibid: 95).

تظهر العديد من الدراسات في مجال الإرهاب أن هذه التنظيمات الإرهابية تجتذب الأشخاص المنفصلين والمعزولين اجتماعيًا، الذين يعانون الشعور بالوحدة والرفض والاستبعاد من مجتمعاتهم. نتيجة لذلك، يسعى الأفراد للحفاظ على الروابط الاجتماعية أو تطويرها مع زملائهم الإرهابيين، وفي الوقت نفسه تقليل إحساسهم بالغربة عن المجتمع. وتؤكد هذه الحجة أن «الروابط الاجتماعية سبقت الالتزام الإيديولوجي الذي كان نتيجة وليس سببًا للانضمام إلى عضوية إرهابية» (Ibid: 98)، وقد ثبت ذلك أيضًا من خلال دراسة جونسون حول تنظيم القاعدة في اليمن، والتي تبين أن مجموعة من القادة ذوي الخبرة تركز تجنيدها على الشباب المسلمين المهمشين اجتماعيًا بلا توجه (Johnsen, 2007).

أجرى أبراهام دراسات على أعضاء من منظمات إرهابية مختلفة، مثل الجيش الجمهوري الأيرلندي، وإيتا، والحزب الشيوعي الايطالي، وفصيل الجيش الأحمر، والكتائب الحمراء، إضافة إلى Weather Underground، وأخيرًا حزب العمال الكردستاني، وأظهر أن معظم أعضاء هذه الجماعات قد انضموا إلى هذه المنظمات ليس بسبب ارتباطها بأجندات سياسية أو أيديولوجية، ولكن للتواصل وتطوير العلاقات الاجتماعية مع أعضاء إرهابيين من مجموعات أخرى. وفقًا لدراسة جديدة حول تنظيم القاعدة وحماس والجهاد الإسلامي، فإن الإرهابيين ينضمون أيضًا إلى هذه المنظمات لأنه يوجد مسبقًا أصدقاء وأفراد من العائلة في داخلها (Abraham, 2008:97). وقد دعمت ذلك أيضًا دراسة تستند إلى مقابلات مع منظمات إرهابية تركية، حيث ينضم الإرهابيون إلى المنظمات لأن أفراد العائلة أو الأصدقاء موجودون بالفعل هناك (Schmid, 2004:11). وقد أسفرت دراسة **سيجمان** عن 114 مجاهدًا سلفيًا عن نتيجة مماثلة، حيث تعدّ روابط الألفة والصداقة مهمة جدًا في تجنيد الإرهابيين (Sageman, 2004:79). وهذا يؤكد أن الانتماء الاجتماعي يؤدي دورًا مهمًا في ضم الأفراد إلى الجماعات الإرهابية.

تبرز أهمية الانتماء الاجتماعي أيضًا من خلال ظاهرة الإرهاب الدولي، حيث توافد الإرهابيون إلى الأماكن التي يتجمع فيها الإرهابيون الآخرون، على الرغم من أن وجودهم معًا لا علاقة له بتوجهاتهم السياسية. في عام 1970، التحق آلاف الإرهابيين من العديد من المنظمات من دول مختلفة بمعسكرات تدريب تديرها منظمة التحرير الفلسطينية، وحدث الشيء نفسه خلال الحرب في أفغانستان في عام 1980 ومنتصف 1990: تحول نشاط الإرهابيين أولًا إلى أفغانستان للتدريب مع الأفغان المجاهدين ثم إلى معسكرات القاعدة (Abraham, 2008:100). وما نلاحظه الآن دوليًا بعد صعود الربيع العربي هو دليل على أن الإرهابيين قد حولوا تركيزهم إلى حيث بدأت الحرب. يمكن رؤية مثال على ذلك هو تنظيم الدولة الإسلامية (SI) في العراق وسورية. وقد توافد عدة آلاف من الإرهابيين من أنحاء كثيرة من العالم إلى معسكرات التدريب.

التضامن والجماعة الاجتماعية وشغف التحدي وحب المغامرة كلها تجارب جذابة للشباب الذين يبحثون عن الصداقة والإثارة من دون الأخذ في الحسبان الخلفيات السياسية للإرهابيين الآخرين (Stern, 2003:4-7). وبناءً على ذلك، يوصي **أبراهام** بأن تركز عمليات مكافحة الإرهاب جهدها على تقليص الفوائد الاجتماعية للمنظمات الإرهابية، وهي أكثر ما يقدّره هؤلاء الأفراد. (ibid: 105).



2.3 الاغتراب الثقافي

يعدّ الاغتراب الثقافي من أهم المشكلات التي تشكل سببًا حاسمًا في انحراف الشباب نحو العنف. يمكن لأولئك الذين يعيشون على هامش المجتمع أن ينظروا إلى المنظمات الإرهابية على أنها ملجأ للعثور على هوية الانتماء. هذا هو الحال بشكل خاص بالنسبة إلى المهاجرين غير المندمجين في أوروبا، خاصة المهاجرين المسلمين الشباب في الدول الغربية الذين تركوا وطنهم الأصلي وانفصلوا عن عائلاتهم وأصدقائهم، يشعرون أيضًا بأنهم منفصلون عن المجتمع المضيف الذي يعيشون فيه (Sageman, 2004:92). يشعر عدد كبير من المسلمين الأوروبيين بأنهم محرومون وأن المجتمع المضيف لا يقبلهم. ونتيجة لذلك، أصبح العديد من الشباب متطرفين على يد رجال الدين المسلمين الذين حذروهم من الاندماج، وقدموا لهم بدلًا من ذلك رؤية سلفية أو جهادية للإسلام.

وفقًا لـ **ساغمان**، فإن معظم الإرهابيين الذين يشاركون في حركة الجهاد الإسلامي السلفية العالمية هم مهاجرون من شمال إفريقيا (المغرب والجزائر وتونس) وغيرها من دول الشرق الأوسط، نشأوا في المجتمعات الغربية بمشاعر العزلة والاغتراب. لم يكونوا متدينين بشكل عام، لكن إحساسهم الشخصي بالظلم والإذلال زاد من خلال عدد من التجارب: الشعور بالوحدة وما يترتب على ذلك من اغتراب عاطفي في هذه المجتمعات الفردية الجديدة؛ الافتقار إلى الروحانية في الثقافة النفعية؛ وكذلك العمالة الناقصة والتمييز داخل المجتمع المحلي. وبسبب الوحدة، سعوا إلى المساجد المحلية التي تمنحهم الصداقات المجتمعية والراحة العاطفية (Sageman, 2004:73–80). وأدّت هذه المساجد دورًا حاسمًا في تحول هؤلاء الشباب المسلمين المنعزلين أو المستبعدين من المجتمع والذين يعيشون على هامش المجتمع في الضواحي ذات الأغلبية من المهاجرين إلى مجاهدين سلفيين عالميين، وتحويلهم إلى متعصبين يتوقون إلى القتل والاستشهاد. هذا ما وجده شميد في بحثه: إن العديد من المهاجرين المسلمين في أوروبا الغربية يبحثون عن هوية ودور في الحياة والمجتمع نتيجة لوجودهم بين ثقافتين. هؤلاء الشباب المسلمون المهمشون الذين يشعرون بالعجز والإهانة في الغرب، تتم توعيتهم بمعاناة ومظالم المسلمين الآخرين في أجزاء أخرى من العالم، مثل العراق وكشمير والشيشان، من خلال الأئمة وأشرطة الفيديو ومواقع الإنترنت، ويوجهون غضبهم باتجاه مصدر الظلم، حيث قد يقودهم هذا الغضب إلى تنظيم إرهابي جهادي (Schmid 2007, 15).

3.3 العقول المغلقة

لا شك أن العوامل الثقافية تؤدي أحيانًا دورًا حاسمًا في إنتاج الإرهاب، خاصة عندما تتبنى هذه العوامل الثقافية رؤية للعالم تتسم بالانغلاق الفكري والركود النفسي (Ysine, 2005). وغالبًا ما يتم تكوين هذه الرؤية المنغلقة للعالم في إطار الجماعات الإرهابية الإسلامية كحصيلة لعملية نقد عنيفة للدولة والمجتمع والثقافة.

أما الدولة فقد شاع في أدبيات هذه الجماعات، نعتها بالكفر لأنها دولة علمانية تطبق القوانين الوضعية ولا تطبق شرع الله. أما المجتمع فهو لديهم، انسياقًا وراء طروحات سيد قطب، مجتمع جاهلي غارق في الخطيئة ويحتاج الى استخدام العنف لتقويمه. ويبقى أخيرًا نقد الثقافة السائدة

والتي هي في عرفهم ثقافة مخترقة بالأفكار الغربية الفاسدة، ولا بدّ من خلال استخدام فئات الحرام والحلال تعديل مسارها ولو باستخدام القوة المسلحة.

إن السمة الأساسية للعقول التي يتم غزوها بهذا الفكر المسموم هي أنها تصبح عقولًا مغلقة، لا يمكنها قبول الآخر، ولا تتسامح مع تنوع الآراء، وترفض الحوار مع الآخر بشكل مطلق. يسعى أصحاب تلك العقول لتغيير الواقع بالقوة المسلحة، حتى لو أهدرت دماء المسلمين، سعيًا وراء المثل الأعلى الذي صاغته أفكار أمراء الجماعات الإرهابية. يريدون إقامة دولة دينية تقوم على الشريعة. هؤلاء الأفراد ذوو العقول المغلقة هم ضحايا هذه الرؤية التي ترفض الثقافة «الحديثة» وتحاول محاربتها بالوسائل كافة، بما فيها الصراع المسلح، لأنهم يرون أنها ثقافة غزتها الثقافة الغربية الفاسدة.

ما نراه من الأعمال الإرهابية العنيفة في المنطقة العربية في العقود الماضية هو حصيلة انقسامات أيديولوجية وثقافية حادة بين تيارين فكريين مختلفين في العالم الإسلامي. أحدهما يدعو إلى بناء حياة قائمة على الشرعية العلمانية، ويرفض التقاليد والعادات الاجتماعية والدين، معتبرًا إياها عقبات في طريق التقدم الحضاري. والآخر تيار ديني متطرف معارض للحضارة الحديثة، وكل ما يتعلق بأفكار التقدم الحضاري: فهم يرون أن الحضارة الحديثة مفسدة للأخلاق وسببٌ لتفكك الأسرة (Al-Hussein, 2011). وهذا الانقسام في التفكير ناتج عن وجود خطأ فكري وديني لدى بعض الجماعات الدينية التي تؤمن بالدفاع عن الإسلام والجهاد باسم الدين نتيجة شعورهم بالدونية والتهميش من قبل الدولة.

يمكن لهذه المجموعات تجنيد الأفراد الضعفاء الذين يكونون ضحايا نظام تعليمي يفتقر إلى الحوار الفكري مع الآخر ومحدود في أساليب التعلم. تدور هذه الأساليب حول الحفظ والتعلم عن ظهر قلب للمواد الدراسية، حيث يغيب التفكير النقدي والحوار البناء من قبل المربي والمؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام. كل هذا له دور في شلّ فكر الأفراد وجعلهم عرضة لثقافة الإرهاب والتوجهات الفكرية الراديكالية التي تتبنى العنف (Ibid). وهذا يدعم ويقوي دور العوامل الفكرية في تكوين السلوك والفكر الإرهابي، حيث يرفض الأفراد الواقع ويسعون لمحاربة المبادئ والمعتقدات الحديثة من خلال قتل وتدمير الآخرين، ما يعكس عدم قدرتهم على التفكير الفردي.

4- عوامل نفسية

يؤدي علم النفس دورًا حاسمًا في سلوك الإرهابيين، فالأفراد ينجذبون إلى طريق الإرهاب بهدف ارتكاب أعمال عنف، وهذا يصبح منطقهم الخاص الذي يرتكز على سيكولوجيتهم وينعكس في خطابهم، ويقدِّم لهما المبرِّرات لأفعالهم العنيفة (Reich, 1998: 25). يقوم خطاب الإرهابيين على الاستقطاب والاستبداد. إنه خطاب (نحن ضد الـ هم)، حيث لا توجد ظلال رمادية. إنهم يرون أن الآخر (الـ هم)، أصل الشر، وينظرون إلى أنفسهم، (الـ نحن) بوصفهم مناضلين من أجل الحرية، فالآخر هو مصدر مشكلاتهم وفقًا لمنطقهم النفسي الخاص، ولهذا السبب يجب تدميره (Ibid: 26). هذا الخطاب مدفوع ببحث الإرهابيين عن الهوية، ما يساعد في تفسير انضمامهم إلى حياة الإرهاب.

4.1 فرضية العدوان النرجسي

فرضيـة النرجسـية العدوانيـة هـي نهـج يأخـذ فـي الحسـبان الرفاهيـة العقليـة للإرهابييـن منـذ التطـور المبكـر لسـلوكهم. فـي الأسـاس، «إذا لـم يتـم تحييـد النرجسـية الأوليـة فـي شـكل (الـذات العظيمـة)[2] عـن طريـق التجربـة الواقعيـة، فـإن هـذا ينتـج أفـرادًا معتلّيـن اجتماعيًـا ومتعجرفـين ويفتقـرون إلى سـمة احـترام الآخريـن». ينتـج عـن هـذا حالـة مـن الهزيمـة النرجسـية التـي يمكـن أن تـؤدي إلى ردة فعـل مـن الغضـب، والرغبـة في تدمـير مصـدر الأذى النرجسـي(Hudson, 1999: 20) ، وكمظهـر مـن مظاهـر الغضـب النرجسـي، يحـدث الإرهـاب في سـياق الأذى النرجسـي، حيـث يكـون الإرهـاب محاولـة للحصـول عـلى السـلطة أو الحفاظ عليهـا عـن طريـق التهديـد (Ibid).

هنـاك سـمة شـخصية للأشـخاص الذيـن ينجذبـون إلـى الإرهـاب وهـي «الاعتمـاد علـى الآليـات النفسـية لــ «التخـارج» و«الانقسـام» (Ibid: 21)، وهـذه الآليـات النفسـية موجـودة فـي الأفـراد الذيـن يعانون النرجسـية أو اضطرابـات الشـخصية الحديّـة، والتـي تسـاهم، بشـكل كبيـر، فـي توحيـد الأسـلوب الخطابي للإرهابييـن ومنطقهـم النفسـي الخـاص (Ibid).

يوضـح **بوسـت** Post أن «الانقسـام» آليـة مميـزة للأفـراد الذيـن يتشـكل نمـو شـخصيتهم مـن خـلال نـوع معيـن مـن الضـرر النفسـي (الإصابـة النرجسـية) أثنـاء الطفولـة. هـؤلاء الأفـراد الذيـن يعانـون فهمًـا متأذيًـا للـذات قـد فشـلوا فـي تحمّـل الجوانـب السـيئة لأنفسـهم وبيئتهـم ودمجهـا مـع الأشـياء الجيـدة فـي كلٍّ واقعـي. بمعنـى آخـر، فشـلوا فـي دمـج الأجـزاء الجيـدة والسـيئة مـن الـذات، وبـدلًا مـن ذلـك قامـوا بتقسـيم الخيـر والشـر إلـى «أنـا» و «لسـت أنـا» (Post, 1986:678).

الفـرد الـذي يتمتـع بهـذه الشـخصية يجعـل «ذاتـه العظيمـة» مثاليـة، وينسـب كل الضعـف المكـروه إلـى الآخريـن. إنهـم يعتمـدون اعتمـادًا كبيـرًا علـى آليـات الانقسـام والتخـارج، ويتطلعـون إلـى الخـارج بحثًا عن مصـدر الصعوبـات، وبالتالـي فهـم فـي حاجـة إلـى عـدو خارجـي يلومونـه، وهـذا يعكـس الآليـة المهيمنـة للكاريزمـا المدمـرة التـي لا تسـتطيع مواجهـة العيـوب الذاتيـة. هـؤلاء الأفـراد، مثـل هتلـر، يحتاجـون إلـى عـدو خارجـي يلومونـه ويهاجمونـه بسـبب عيوبـه وضعفـه (Ibid: 681). هـذا البيـان: ليـس نحـن – بـل هـم؛ هـم سـبب مشـكلاتنا، يقـدم تفسـيرًا نفسـيًا لمـا حـدث مـن خطـأ فـي حياتهـم.

تشـير البيانـات التـي تـم اختبارهـا مـن قبـل **بوسـت** (Post, 1986)، بمـا فـي ذلـك البيانـات الخاصـة بإرهابيـي ألمانيـا الغربيـة، إلـى أنهـم يتميـزون بجـروح نرجسـية واعتمـاد مسـيطر علـى الآليـة النفسـية للانقسـام والتخـارج (Reich, 1998:29). إنهـم إرهابيـون لديهـم صـراع حـاد خاصـة مـع الآبـاء، وفـي الوقـت نفسـه يظهـر أنهـم فشـلوا علـى الصعيديـن التعليمـي والمهنـي فـي حياتهـم. وبالتالـي، فهـم ينجذبـون إلـى الجماعـات الإرهابيـة التـي لديهـا وجهـات نظـر علـى أسـاس «نحـن» فـي مقابـل «هـم». لكـن يبـدو أن هـذه الدراسـة تتناقـض مـع العـدد المتزايـد للإرهابييـن المهنييـن المتعلميـن جيـدًا، مثـل المهندسـين والفيزيائييـن والكيميائييـن، كمـا كان الحـال مـع **أوم شـينريكيو**Aum Shinrikyo، حيـث كان جميـع الأعضـاء تقريبًـا محترفيـن متعلميـن (Hudson, 1999:21).

(2) وُصـف الـذات العظيمـة كتكويـن نرجسـي طبيعـي. تعتبـر وفقًـا لــ Kohut (1971) جـزءًا طبيعيًـا مـن العمليـة التطوريـة للبنيـة الذاتيـة أو بنيـة الأنـا الواقعيـة. تحـدث الـذات العظيمـة عندمـا يضـلّ هـذا الأخيـر، مـا ينتـج عنـه انقسـامات رأسـية بيـن «أنـا عظيـم» و«أنـا بائـس» مـع القليـل جـدًا مـن التواصـل بينهمـا مـن شـأنه أن يحـدث اضطرابًـا نرجسـيًا (Klein, 1987: 222).

طور شاو Shaw (1986:365) ما أسماه «نموذج المسار الشخصي»[3]، معتبرًا أن السلوك الإرهابي هو نتيجة لإصابات نرجسية لم يتم حلها ونكسات شخصية مؤلمة، ما يتسبب في إصابة الأفراد بجروح نفسية عميقة تفسر سبب انخراطهم في أعمال إرهابية، يمكن عزوها إلى المعاناة من الأضرار المبكرة التي لحقت بتقدير الذات والهوية المضطربة وعدم القدرة على التعامل مع الإحباطات الكبيرة في الحياة (Arena & Arrigo, 2005:486). في هذا الصدد، أشار tsoP (1984) إلى أن الحاجة الأساسية للفرد إلى الانتماء إلى جماعة إرهابية هي نتيجة لهوية نفسية اجتماعية غير مكتملة أو مجزأة.

4.2 فرضية العدوان والإحباط

هناك أسباب كامنة وراء أشكال الإرهاب وأعمال العنف، وهي البؤس والإحباط والشعور بالظلم واليأس، ما يدفع بعض الأفراد للجوء إلى الإرهاب لإحداث تغييرات جذرية (Yahya al-Faqi, 1993). تتبنى **روس** حجة بعض العلماء بأن الإرهاب يمكن أن يكون سببه الإحباط. يجادلون بأن بعض الإحباط يمكن أن يظهر أو يعبر عن نفسه بصيغة العدوان، وسيعتمد الإحباط على عدم الرضا المتراكم والمظالم. يتسبب **العدوان والإحباط** في قيام الأفراد بالهجوم على أهداف إحباطهم بأنفسهم. يعاني العديد من الإرهابيين الإحباط والحاجة إلى تعويض نقص المعنى في حياتهم المهنية السابقة أو الرغبة في تعديل أو معالجة المظالم التي يحملها الآخرون (Ross, 2006: 83-89). قد تكون فكرة العدالة أو الإنصاف أكثر ارتباطًا بالمواقف تجاه العنف والإرهاب من الشعور بالحرمان الاقتصادي (Crenshaw, 1981:383). **كرينشو** تعني أن الظلم الملحوظ الكامن وراء الحرمان هو الذي يسبب الغضب والإحباط للإرهابيين، ويجب أن يُلقى حدوث الإرهاب على عاتق الحكومات التي تتحمل المسؤولية عن مظالم ومعاناة الناس.

يمكن ملاحظة ذلك في عهد روسيا القيصرية عام 1870، حيث لم يجد الطلاب الشباب والمتحمسون طريقة أخرى سوى إلقاء القنابل لتغيير الوضع السياسي. وفي ألمانيا ما بعد الحرب، قامت الحكومة الوحشية التي لم ترغب في الاستماع بضرب احتجاجات جيل الشباب المحبط. من هذا الإحباط، وُلد فصيل الجيش الأحمر، بالتوازي مع المنظمات الإرهابية الألمانية الغربية التي كانت مأوى للأفراد المحبطين الذين رفضوا الاستسلام (Kumm, 2003:25).

4.3 الهوية السلبية

وفقًا لنظرية **إريكسون** في تكوين الهوية، ولا سيّما مفهومه عن «الهوية السلبية»[4]، يرى **كنوتسون** (1981) أنه في حال حدوث أزمات متفاقمة، قد ييأس الفرد من القدرة على احتواء هذه العناصر

(3) يشير «نموذج المسار الشخصي» إلى أن الإرهابيين يأتون من مجموعة مختارة من السكان المعرضين للخطر، والذين يعانون ضررًا مبكرًا في تقديرهم واحترامهم لذاتهم [...] الحاجة الأساسية إلى الانتماء إلى جماعة إرهابية هي نتيجة لهوية نفسية اجتماعية غير مكتملة أو مجزأة (Shaw, 1986: 365).

(4) تنص «الهوية السلبية» وفقًا لـ Erikson (1975) على أن «كل شخص وكل مجموعة تحمل هوية سلبية كمجموع لكل تلك الهويات وشظايا الهوية التي يجب على الفرد أن يغمرها في نفسه لكونها غير مرغوب فيها أو لا يمكن التوفيق بينها أو بسبب ما تعلمه من مجموعته أن يعتبرها علامة على (الاختلاف القاتل في دور الجنس أو العرق، في الطبقة أو الدين)».



السلبية في هوية إيجابية. يقترح أن الإرهابي السياسي يتخذ بوعي هوية سلبية. يعطي مثالًا لإرهابي كرواتي ينتمي إلى أقلية عرقية مضطهدة أصيب بخيبة أمل بسبب فشل طموحه في الحصول على تعليم جامعي، ونتيجة لذلك اتخذ هوية سلبية من خلال تحوله إلى إرهابي (Hudson, 1999:20). يعتقد **كنوتسون** أن الإرهابيين ينخرطون في الإرهاب نتيجة مشاعر الغضب والعجز بسبب عدم وجود بدائل، والتي يبدو أنها تتزامن مع فرضية الإحباط والعدوان. أبو نضال، على سبيل المثال، كان قادرًا على تجنيد الشباب المغتربين والفقراء وغير المتعلمين الذين يسعدهم أن يكونوا قادرين على التعريف عن أنفسهم بكونهم ضمن مجموعة يقودها شخصية معروفة، لكن غامضة (Hudson, 1999:25).

وتدفع الهوية السلبية هؤلاء الأفراد إلى التحول باتجاه الحصول على الهوية الجماعية للجماعات الإرهابية والمتطرفة من أجل اختبار الهدف والمعنى في حياتهم. أثبتت دراسة مبنية على فحص الإرهابيين المسجونين أن الأفراد يتبنون الهوية السلبية عندما يدركون أنهم يعيشون في مجتمع مهمش، فهم يعيشون على هامش المجتمع من دون أي دعم، وفي الوقت نفسه يشعرون أنهم محرومون من أن يكونوا أعضاء في مجتمعهم (Arena and Arrigo, 2005:486). يقدم **كرينشو** Crenshaw (1986) استنتاجًا مشابهًا، مشيرًا إلى أن الأفراد ينجذبون إلى المنظمات الإرهابية أو الحركات المتطرفة لأنهم يفتقرون إلى إحساس قوي بالهوية، ويجدون الراحة في العقيدة الاستبدادية للمنظمة. الأمر نفسه ينطبق على **بوست** Post الذي وجد أن هؤلاء الإرهابيين يعانون تشظي الهوية النفسية والاجتماعية، وأن العنف السياسي مدفوع ببحث الفرد عن الهوية (المرجع نفسه: 488).

4.4 أزمة الهوية واكتساب القوة

تؤدي أزمة الهوية، أي الفشل في تحقيق هوية الأنا خلال فترة المراهقة، دورًا حاسمًا عند الأفراد في إيجاد طريقهم إلى مجموعة إرهابية. إن فقدان الهوية وضرورة الانتماء يدفعان معظم الأفراد للانضمام إلى الجماعات المتطرفة والإرهابية. تمنحهم هذه المجموعات لأول مرة الشعور بالانتماء والشعور بالأهمية (Hudson, 1999:35; Reich, 1998:31). غالبًا ما توفر العضوية في جماعة إرهابية إحساسًا بالهوية والمعنى والانتماء والموافقة الاجتماعية للأفراد الذين يعانون فقدانًا أو اضطرابًا في الهوية. إنهم على وجه الخصوص شباب معزولون ومنفصلون يعيشون على هامش المجتمع. لذلك، فإن هذه الجماعات الإرهابية توفر لهم الهوية والأهمية الذاتية، وتحقق دورًا تقليديًا في المجتمع، وإن كان دورًا سلبيًا تعويضيًا عن خسائرهم الماضية كأفراد. وبالتالي، فإن الهوية الإرهابية هي حلٌّ لجميع حاجاتهم الشخصية الملحة التي يعانونها (Shaw, 1986:366; Borum, ;Hudson, 1999:13 2004:25). هذا هو السبب في أن الإرهابيين الذين يأتي إحساسهم الوحيد بأهميتهم من كونهم إرهابيين لا يمكنهم التخلي عن الجماعات الإرهابية أو الانسحاب منها، لأنهم بذلك سيفقدون سبب وجودهم (Reich, 1998:38).

لذا، في ما يتعلق بالأصولية الدينية، خاصة الأصولية الإسلامية، فهي أكثر من تمرد للشباب المحاصرين بين الماضي التقليدي والتعليم الغربي العلماني (Hudson, 1999:42). غالبًا ما يؤدي الوقوع بين ثقافة إسلامية توفر القيم الأخلاقية والرضا الروحي وثقافة غربية حديثة توفر الوصول



إلى التحسين المادي، إلى القلق والعزلة والارتباك، وقد تؤدي هذه بأصحابها إلى الوصول إلى طريق الجماعات الإرهابية.

الدوافع الاجتماعية-النفسية للمنظرين الفوضويين والانفصاليين العرقيين مختلفة تمامًا: **الأول** مصمم على تدمير مجتمعه، عالم آبائه الذين يمثلون النظام والمؤسسة؛ و**الثاني** يحمل رسالة آبائه. لكن فعل الانضمام إلى جماعة إرهابية يمثل محاولة لترسيخ هوية نفسية مضطربة ومشتتة لحل الانقسام والتوحد مع الذات، ومع المجتمع، والأهم تحقيق الانتماء. والأمر ذاته ينطبق على الجماعات الإرهابية في الشرق الأوسط، حيث ينحدر أعضاؤها من هوامش المجتمع، ويساهم الانتماء إلى هذه الجماعات الإرهابية في ترسيخ الهوية النفسية في زمن عدم الاستقرار المجتمعي (Reich, 1998:30-31; Hudson, 1999:28).

4.5 الخصائص الشخصية

لماذا يقرِّر بعض الأفراد الانفصال عن المجتمع والبدء بالسير في طريق الإرهاب؟ هل يشترك الإرهابيون في سمات أو خصائص مشتركة؟ هل هناك شخصية إرهابية؟

وفقًا لـ **روس**، فقد بذلت محاولات لمعرفة خصائص الناس التي يمكن أن تفسر سبب تحولهم إلى إرهابيين. الافتراض الأساسي هنا هو أن بعض السمات تجعل الفرد ميالًا للقيام بأعمال إرهابية أو الانضمام إلى منظمة إرهابية. فيما يلي مجموعة مختارة من الخصائص الأكثر بروزًا، من الأكثر أهمية إلى الأقل أهمية: الاغتراب، والرغبة الجامحة في المخاطرة، والانبساط الشديد (التحفّز الشديد)، والتركيز على الذات، والافتقار الملحوظ للرجولة، ومناهضة الاستبداد، والشعور بالذنب، والاكتئاب، والعداء، والخوف (Ross, 2006: 87).

4.6 الحاجات والمكافآت النفسية

يمكن لحياة الإرهاب أن تلبي حاجات مثل الدعم والموافقة من الأعضاء الآخرين في الجماعات الإرهابية، وفرص العنف، ويمكن للفرد الحصول على الثروة والسلطة والهيبة والامتياز. كل هذه الأشياء يمكن أن تكون جذابة للشباب الذين يأتون من خلفيات فقيرة للانضمام إلى الجماعات الإرهابية. ويمكن أن توفر مكافآت الانضمام فرصة للشهرة العالمية وتجميع الثروة، وطريقة لإظهار شجاعة الفرد وحتى وسيلة لتحسين الحياة، وفرصة للتألق (Reich, 1998:271).

4.7 الانتقام

إن الكراهية والرغبة في الانتقام من أعمال القمع من سمات مشاعر ودوافع العديد من الإرهابيين (Schmid 2007, 26). والنتيجة الخطرة لذلك هي أن المستويات العالية من العنف في المجتمع قد تكون دائمة. وهذا يعني أنه إذا تمت تربية الأطفال اجتماعيًا على الكراهية وأنماط العنف، كما هو الحال في أيرلندا الشمالية والتاميل، فإن السلوكيات المدمرة تصبح جزءًا من النسيج الاجتماعي، وتنتقل من جيل إلى جيل من خلال العائلة والمدرسة والدين. وبالتالي، قد تصبح الهجمات الإرهابية على المدنيين روتينية ومألوفة بدافع الانتقام والكراهية (Reich, 1998: 256; Hudson, 199: 28, 33). إضافة إلى ذلك، فإن تجربة التعذيب التي يتعرض لها الأفراد من قبل الأنظمة



الديكتاتورية المحلية والممارسات اللاإنسانية في السجون السياسية يمكن أن تخلق مشاعر انتقامية شديدة (Schmid, 207: 16).

5- العوامل الدينية

خلال التسعينيات، يمكن للمرء أن يلاحظ ظهور اتجاه جديد: الأصوليون الدينيون والجماعات الدينية الجديدة التي تتبنى خطاب إرهاب الدمار الشامل. هذا الإرهاب الديني له أهداف سياسية، لكنه مصمم لخدمة أهداف دينية بالدرجة الأولى. إنه يستخدم آلية الإرهاب سعيًا للدعاية لقضيتهم، وللحصول على الاعتراف بهذه القضية على أنها عادلة، وبالتالي إحداث أو إقامة نظام ديني واجتماعي جديد، مطهَّر ومتجدد (Reich, 1998: 264). وهذا يبدو أنه عودة بمقدار دائرة كاملة إلى بدايات تاريخ الإرهاب، في تلك الزاوية المضطربة من العالم عندما بدأ المتطرفون Zealots منذ ألفي عام. يرى الإرهاب الديني العنف واجبًا إلهيًا، ويرى الإرهابيون الدينيون أن استخدامهم للعنف مبرر من قبل قوة أعلى تفرض عقوبات غير محدودة تقريبًا من العنف ضد أهداف مفتوحة (Parker, 2006: 361).

ومن الأمثلة على هذا الإرهاب شبكة القاعدة التي يتزعمها أسامة بن لادن، ومنظمة حماس الإسلامية السنية الفلسطينية، وجماعة حزب الله الشيعية اللبنانية، والجماعات اليهودية المتطرفة المنتمية إلى الحاخام الراحل **مئير كاهانا**، والجماعات العنصرية الأميركية البيضاء، طائفة **أوم شنريكيو** Aum Shinrikyo في اليابان (المرجع نفسه). أخطر أنواع هذا الإرهاب هو الأصولية الإسلامية، أي الإحياء الإسلامي الراديكالي الذي يؤدي إلى ظهور أيديولوجية سلفية عالمية مدفوعة بالضرورات الدينية، وتقسم العالم بشكل مبسط إلى «هم» و«نحن» (Hudson, 1999: 1,6).

5.1 المظالم التي تؤدي إلى الجهاد

المظالم السياسية والاقتصادية هي الأسباب الأساسية أو المحفزات للأفراد للانضمام إلى الإرهاب، ويصبح الدين وسيلة أو أداة لتعبئة الأفراد. يلجأ الأفراد إلى الدين خاصة في الأوقات والأماكن التي تعاني فيها المجتمعات من عدم اليقين، وتتعرض لصدمات نفسية من جراء العنف، وبالتالي يبحثون عن الراحة والسلام والأمان من خلال الدين (Schmid, 2007:21, 27). بينما يسعى البعض إلى السلام والشراكة في الدين؛ يقوم الآخرون بإساءة استخدام الدين لتجنيد الأفراد الضعفاء وتلقينهم أفكارهم المتطرفة لتنفيذ مشاريع عنيفة وتحقيق مصالح معينة. هذا ما يعنيه **فريدريك جيمسون** (301:2002) عندما صرح بأن دور الدين في المجتمع اليوم مبالغ فيه، ويقترح أن «الدين اليوم هو حقًا سياسة تحت اسم مختلف [...] في الواقع، ربما كان الدين دائمًا كذلك». تنكر هذه الحجة الوجود الجوهري السامي للدين وهدفه الإنساني، وهو البحث عن جذور ومعاني البشرية، وأن جميع الأديان تقريبًا تحتوي عنصر عنف شديد أيضًا، وأنه لا يمكن فصل الدين عن المجالات الأخرى للحياة البشرية مثل السياسة والثقافة (Coetzee, 2010: 2).

غالبًا ما ترتبط مظالم الاغتراب والإذلال والتهميش بالتعصب الديني لأنها تجعل الموت والجنة أكثر جاذبية: هناك دائمًا متطوعون للاستشهاد بسبب الاعتقاد بأنه من الأفضل الموت في القتال بدلًا من العيش من دون أمل (Stern, 2003: 38).

تظهر دراسة إحصائية أن المتطرفين الدينيين في جميع أنحاء العالم لديهم هذه المظالم المشتركة. إن شكوى القاعدة من النظام العالمي الجديد تشبه تلك الجماعات الدينية في الولايات المتحدة التي تقاتل هذا العالم الجديد القائم على الإنسانية والمادية. يعتقد التطرف الديني في الولايات المتحدة أن استئصال وتطهير العالم من اليهود والسود والمخطئين سيسهلان نهاية العالم وعودة المسيح، بينما تنظر القاعدة إلى هذا النظام العالمي الجديد بقواته الغربية التي توظف مؤسسات دولية مثل الأمم المتحدة. والشركات متعددة الجنسيات كأسلحة في «حملتها الصليبية الجديدة» للسيطرة على العالم الإسلامي. إنهم يعتبرون هذا النظام العالمي الجديد مهينًا للمسلمين كما عبر أيمن الظواهري (Ibid: introduction).

يرى المتدينون المتطرفون أنفسهم تحت هجوم القيم الغربية، مثل العلمانية والتركيز على الحريات الفردية. ويتهمون «الصليبيين الجدد» بنشر «الفجور» تحت شعارات التقدم والإصلاح والتحرير. إضافة إلى ذلك، يرون أن طريقة الحياة الأميركية، بماديتها وفردانيتها وعلمانيتها، مدفوعة من الشيطان والشر كتهديد للبشر. بمعنى آخر، التطرف الديني، مثل شبكة القاعدة، يتحدى العلمنة بوصفها تمايزًا.

يأخذ هذا التمايز شكل ثنائية الذات والآخر، وفيه يخلق الإسلام الإحيائي الراديكالي هويته من خلال وصف العالم الغربي بأنه من صور «الجاهلية»؛ حالة البربرية الوثنية التي ترغب في فرض فسادها على الإسلام من خلال قوتها المتفوقة. إن صور الشرور هذه هي أدوات دعائية فعالة لتعبئة الأعضاء الجدد، الذين يدعمون خطاب العنف والحرب المقدسة ضد الجاهلية الحديثة، حيث تحكم الشريعة بشكل غير كاف والدين محصور في المجال الخاص (Philpott, 2002:68- 87). بعبارة أخرى، يريدون إعطاء الديمقراطية الغربية بُعدًا إسلاميًا، واستخدام الشريعة أساسًا للشرعية السياسية.

يستغل الإرهاب الديني مشاعر الاغتراب والإذلال والحرمان وفقدان الهوية التي تنتج عن الظروف الاقتصادية والسياسية، لخلق مقاتلين مقدسين من الأفراد. على سبيل المثال، انتشرت طائفة **أوم شنريكيو** Aum Shinrikyo الدينية بعد سقوط جدار برلين وانهيار الاتحاد السوفياتي من خلال تجنيد أفراد سعوا وراء معنى في الحياة. معظم أعضاء حماس هم من الشباب المسلمين، الذين يشعرون أنهم تقطعت بهم السبل في عالم تفكك فيه المجتمع القديم، وأبعدهم العالم المعولم الجديد، ولذلك فهم يبحثون عن المعنى من خلال الدين (Kumm, 2003: 212,255).

5.2 الجهاد الإسلامي الموجه الذي يتبنى أيديولوجية دينية متطرفة

أحد الأسباب الحاسمة وراء اعتناق الأفراد للإرهاب والانضمام إلى الجماعات الإرهابية هو أنهم يؤمنون بفكر الجهاد الإسلامي المتجذر في أيديولوجية القاعدة التي تستخدم الدين دافعًا لتحقيق أهداف سياسية. تم التعبير عن أيديولوجية القاعدة في إعلان الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضد اليهود والصليبيين (World Islamic Front Statement, 1998). هذه الأيديولوجية مدفوعة بالوجود الأميركي في الأماكن المقدسة في المملكة العربية السعودية، والعدوان الأميركي على الشعب العراقي، والاحتلال الإسرائيلي للقدس. وتعتبر هذه الجرائم المزعومة إعلانًا أميركيًا للحرب على الله ورسوله وعلى كل المسلمين. يُنظر إلى هذه الدوافع على أنها تتويج لقرون من إذلال المسلمين



على أيدي غير المسلمين. لذلك يجب أن يشارك جميع المسلمين في حرب مقدسة ضد التحالف الصليبي الصهيوني، وبالتالي فإنهم مطالبون بقتل الأميركيين وحلفائهم، بمن فيهم المدنيون وغير المقاتلين، بكل الوسائل المتاحة كلما سنحت الفرصة (World Islamic Front Statement, 1998).

إلى جانب ذلك، تريد القاعدة أيضًا مهاجمة وإسقاط الأنظمة في العالم الإسلامي التي لا تحكم وفق الشريعة رسميًا. وهي تعتقد أن معظم الأنظمة الإسلامية، بما فيها المملكة العربية السعودية، فاسدة ومتعاونة مع الغرب، وبالتالي يمكن عدّها أهدافًا مشروعة.

الهدف النهائي لهذه الأيديولوجية هو توسيع الأمة الإسلامية، التي يجب أن تحكمها الشريعة الإسلامية الصارمة، لإعادة الخلافة في النهاية والوصول إلى دولة إسلامية واحدة وموحدة (Mannes, 2004: 17). وانسجامًا مع هذه الأيديولوجية، أصدر أسامة بن لادن إعلان الحرب على الولايات المتحدة لاحتلالها المكانين المقدسين في المملكة العربية السعودية، ما أسفر عن الهجمات الإرهابية في 11 سبتمبر 2001.

وكان هذا الهجوم حربًا على الوجود الأميركي في المملكة العربية السعودية منذ غزو العراق عام 1991 (Osama bin Laden, 1996). وأعرب في تصريحه عن واجب فردي على كل مسلم أن يقتل الأميركيين وحلفاءهم متى وأينما كان ذلك ممكنًا، لتحرير المسجد الأقصى والمسجد الحرام في مكة، وطرد الوجود الغربي من العالم الإسلامي. بالنظر إلى أن الكثير من الناس عانوا، ولا يزالون، من الوجود الأميركي في الشرق الأوسط، إضافة إلى الأنظمة الحالية التي تتآمر معها، فربما لا يكون غريبًا أن تجد هذه الأيديولوجية بعض الصدى.

يمكن أن يساهم الدين في ثقافة العنف، حيث يصبح العنف سمة مميزة لهوية الأفراد والجماعات. على سبيل المثال، ترى القاعدة أن المشاركة في العنف الإرهابي نوعٌ من الضرائب المدفوعة لمعالجة المظالم الجماعية التي عانى منها المسلمون نتيجة الغرب وسياسته (Stern, 2003: 4). وبحسب **رمزي بن الشيبة**، منسق هجمات سبتمبر على الولايات المتحدة في 11 أيلول/ سبتمبر، فإن العنف هو الضريبة التي يجب على كل مسلم دفعها «لكسب السلطة على الأرض». ويقول: «لا بدّ من دفع ثمن الجنة، فإن سلعة الله غالية، غالية جدًا. لا تكتسب بالراحة، بل يجب أن يكون الثمن بالدم والأطراف الممزقة» (Ibid). وهذا يعني أن واجب الجهاد الأخلاقي لا يقلّ أهمية عن واجبات الصلاة والصدقة الواقعة على كل مسلم، ويحث جميع المسلمين على الجهاد باسم الله، بدعوى أن الذين تركوا هذا الواجب ينتظرهم عذاب إلهي. بينما الوعد بالمكافآت السماوية لأولئك الذين يشاركون في العنف الإرهابي.

5.3 التلقين

تؤدي المدارس والمساجد دورًا حاسمًا في تلقين أيديولوجية إسلامية متطرفة قائمة على المعتقدات المتعصبة التي ترفض كل ما هو جديد، وتعتز بكل ما هو تقليدي، وبذلك تغلق عقول الناس أمام التحديث والعلمنة. يحدث هذا التلقين من خلال عملية تثقيف يكون فيها الشخص مقتنعًا بأهمية القضية أو الهدف والوسائل اللازمة لتنفيذ هذا الهدف. النوع الثاني من التلقين هو الإقناع الموجه نحو الرسالة وإغراء الأفراد المستهدفين بالانتحار. عادة ما يقود هذه العملية قائد عسكري أو سياسي

أو ديني ذو شخصية كاريزمية (Reich, 1998: 199; Kumm 2003: 245).

تحدث عملية التلقين بشكل عام في سن مبكرة، وتغرس في الأفراد أهمية العالم الروحي والحياة بعد الموت: يجتمع هذان الاثنان لإقناع الفرد بالأهمية الروحية للتبرع بحياته للحرب المقدسة من خلال الاستشهاد. يؤدي هذا النوع من التلقين دورًا حاسمًا في تجنيد الأفراد في الجماعات الدينية المتطرفة.

ويعدّ الاستشهاد الفعل النهائي للبطولة والعبادة، وفي الوقت نفسه يوفر الهروب من معضلات الحياة، خاصة لأولئك الذين يشعرون بالغربة واليأس والإذلال (stern, 2003:6). بعبارة أخرى، ينتج الحرمان الاقتصادي والنفسي شخصيات ذات نزعة عدوانية ضد الآخرين. هذا ما يقوله حسن نصر الله، زعيم حزب الله اللبناني، عن الفلسطينيين الذين ولدوا في الأراضي المحتلة ويعانون الإذلال المستمر من جانب الجيش الإسرائيلي والمستوطنين اليهود القادرين على أن يعيشوا حياة كريمة ومحترمة، بينما هم أنفسهم لا يستطيعون ذلك. البيئات القاسية التي نشأ فيها هؤلاء الأفراد تجردهم من أملهم في المستقبل، وبدلًا من ذلك تسبب نوعًا من الافتتان بالموت. وهو يشبِّه وضعهم بالساونا: الجو حار للغاية، لكنك تعلم أنه يوجد في الغرفة المجاورة تكييف هوائي وكرسي مريح وموسيقى كلاسيكية وكوكتيل، ومن ثمّ من السهل الدخول إلى الغرفة المجاورة. بهذه الطريقة يمكن للمرء أن يشرح لغربي كيف يفكر الشهيد (Kumm, 2003: 256).

الخاتمة

كان هدف الاستعراض في الدراسة تقديم رؤية شاملة للعوامل التي يرتكز عليها الإرهاب بعد أن استفحل أمره واتخذ غطاءات دينية ومذهبية في المجتمعات العربية والإسلامية. فالإرهابي حين يمارس أعمال العنف والقتل والتدمير يخضع لعدة مؤثرات داخلية وخارجية تساهم في اتخاذه قرار القتل.

وقد استعرضت في البداية العامل السياسي بوصفه العامل الأساس في تشكيل البيئة المعرفية لمعنى ومفهوم الإرهاب، بعد الانفتاح الكبير ودخول الشعوب في عصر العولمة وتحديات ما بعد الحداثة بما يعرف بـ النيوليبرالية. ثم من حيث الأهمية، كان للعامل الاقتصادي تأثيره الخاص والمهم في تضخيم الدور الإرهابي، فقد ظل الاقتصاد، بوصفه العنصر الأساس في تلبية حاجات الأفراد والمجتمعات، يؤدي دورًا رئيسًا في بزوغ الثورات والاحتجاجات، ومن ثم لديه القدرة على صناعة الإرهاب ضد الأنظمة والأفراد ذوي الغناء الفاحش والرأسمالية المتوحشة، خاصة في ظل شيوع الفقر وعدم العدالة الاجتماعية وتوسع الفجوة بين الأغنياء والفقراء، وعودة نظام الاستعباد بشكله الحديث في العمل والصناعة والانتاج.

وتأتي الثقافة المجتمعية في المرتبة الثالثة نظرًا إلى احتوائها، في أحايين كثيرة، على دوافع موروثة وعادات متأصلة في التعليم والمعابد والإعلام، قد تدعم التوجهات الإرهابية، وتعمل أحيانًا على تشريعها دينيًا وأخلاقيًا.

وتؤدي العوامل النفسية دورًا لا يقل أهمية عن بقية العوامل المؤسِّسة للإرهاب، نظرًا إلى ما تشكله

مـن دوافـع كامنـة فـي النفـس البشـرية تجـاه المغايـر، وتجـاه الثقافـات والحضـارات المختلفة.

وقد انتهت الدراسة إلى أهمية إيلاء الاهتمام بالقضايا الرئيسة التالية:

- إعادة دراسة الدين الاسلامي وفق التاريخية الزمكانية.
- الحفـر الأركيولوجـي للنصـوص الدينيـة المؤسِّسـة للعنـف، بمـا فيهـا بعـض النصـوص الدينيـة والفقـه الإسـلامي المتشـكل خـلال التاريـخ الإسـلامي.
- تشـجيع ودعـم المبـادرات الإصلاحيـة التـي يقـوم بهـا بعـض المثقفيـن العـرب لتنقيـة التـراث الاسـلامي مـن العنـف والكراهيـة والتكفيـر.
- دعـم المؤسسـات التعليميـة بمـواد الأخـلاق وإلغـاء تدريـس الأديـان فـي المـدارس، فـي مقابـل فتـح البـاب لدراسـة مناهـج الفلسـفة والأديـان المقارنـة.
- ضرورة إنشاء المراكز التنويرية في المجتمعات العربية والاسلامية.
- الاهتمـام بشـكل جـدي بالديمقراطيـة والتحـول العلمانـي ودعـم مشـاريع الحكـم الرشـيد وتـداول السـلطة وبنـاء مؤسسـات مجتمـع مدنـي تعنـى بحقـوق الإنسـان والحريـات والمسـاواة.
- تشـجيع المـرأة ودعـم مسـاواتها بالرجـل وإلغـاء التشـريعات التـي تتعـارض مـع حقوقهـا وكرامتهـا وإنسـانيتها.
- تشجيع الأطفال على التفكير النقدي وإطلاق الأسئلة وحماية حقوقهم الإنسانية.
- احترام الحريات الفردية للمواطنين.

علـى أن يكـون لجميـع هـذه التوصيـات برامـج عمـل ومتابعـات سياسـية واجتماعيـة واقتصاديـة تتخـذ طابـع المراقبـة والتنفيـذ بقـوة القانـون الدولـي والدعـم المحلـي للوصـول إلـى صيـغ تعاونيـة تكامليـة تهـدف إلـى الحـد مـن الظواهـر والممارسـات الإرهابيـة.

References

Abrahms, Max. 2008. “What Terrorists Really Want Terrorist Motives and Counterterrorism Strategy” in *international Security*, Vol. 32, No. 4: PP. 78-105.

Al-Hussein, Asthma bint Abdul Aziz. 2011. *The causes of terrorism, violence and extremism, an analytical study,* Islam site. Retrieved from: http://shamela.ws/rep.php/book/2730 Retrieved on 25 May 2021.

Arena, Michael.P. & Arrigo, Bruce. A. 2005. “Social Psychology, Terrorism, and Identity: A Preliminary Re-examination of Theory, Culture, Self, and Society”. *Behavioral Sciences and the Law Behav*. Sci. Law 23: 485–506.

Aziz Shukri, Mohammed. 1991 *International Terrorism a legal Critique,* Beirut: Dar science for millions.



Bashir, Shafei, 1992. “State terrorism and terrorism of individuals and groups”. *Al-Ahrar newspaper.*

Benhammedi, Abdul Rahim. 2009. “Terrorism, its causes and ways to combat it”, *Dawn News* reported on 03 – 10. Retrieved from:

http://www.turess.com/alfajrnews/20623 Retrieved on 30 June 2021.

Borum, Randy. 2004.”Psychology of Terrorism” *Tampa: University of South Florida.*

Coetzee, Johannes Hendrik. 2010 “Religious roots of terrorism: Perceptions of God playing out in world politics”. Johannesburg, the Forum on Public Policy.

Crenshaw, Martha. 1981. “The causes of terrorism”, *Comparative Politics*, Vol.13, No. 4. PP. 379-399.

Erikson, Erik. H. 1975. *Life history and the historical moment*. New York: Norton, cop.

Hertog, Steffan. 2009. “Alan B. Krueger: What makes a terrorist: Economics and the Roots of terrorism”. Book Review, *European Sociological Review*, Vol.26, No. 2.PP. 253-260.

Hoffman, Bruce. 2006*. inside Terrorism*. New York: Columbia University Press (Rev. and expanded Ed.).

Hudson, Rex. A. 1999. “The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why?” A Report Prepared under an Interagency Agreement by the Federal Research Division, *Library of Congress.*

Jameson, Fredric. 2002. “The Dialectics of Disaster”. *South Atlantic Quarterly*. Vol. 101, Part 2, PP: 297-304 Durham Duke University Press.

Johnsen, Gregory, 2007. “Security Yemen’s Cooperation in the Second Phase of the War on al Qaida”, *CTC Sentinel*, vol.1.No.1.

Johnston, Andrew, 2001. Disparities in wealth are seen as fuel for terrorism. International Herald Tribune, December 19.

Klein, Josephine*. 1987. Our Need for Others and Its roots In Infancy*. London: Tavistock publications Ltd.

Krueger, Alan. 2007. “What makes a terrorist?” .*The American*, November/December.

Kumm, Björn. 2003. *Terrorismens historia*. Lund: Historiska media (Utök. och rev. version).

Leventhal, Paul & Alexander, Yonah.1987. *Preventing nuclear terrorism: the report and papers of the*

International Task Force on Prevention of Nuclear Terrorism.

Mannes, Aaron .2004. *Profiles in terror: the guide to Middle East terrorist organizations*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Norell, Magnus. 2002. *Terror i Guds namn. Utrikespolitiska Institutet.* Sweden.

Parker, Charles. 2006. Transnationell terrorism, i Gustavsson, Jakob & Tallberg, Jonas (red.): *Internationella relationer*. Lund: Studentlitteratur [s. 357-374].

Philpott, Daniel. 2002. "The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations", in *World Politics,* Vol. 55, No. 1: 66-95.

Pilat, joseph F. 2009. "The causes of terrorism". *Journal of Organizational and Social change*, Vol. 6, No.2.

Post, M Jerrold. 1986. "Narcissism and the Charismatic Leader-Follower Relationship Source: Political Psychology", *Political Psychology*, Vol. 7, No. 4, pp. 675-688.

Post, J. (1984). "Notes on a psychodynamic theory of terrorist behavior." *Terrorism: An International Journal*, No.7, PP. 241-256.

Reich, Walter. 1990. *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. New York: Cambridge University Press, in series: Woodrow Wilson Center series.

Ross Jeffrey Ian. 2006. *Political terrorism: an interdisciplinary approach*. New York: Peter Lang Publishing, Inc.

Sageman, Marc. 2004. *Understanding Terror Networks*. University of Pennsylvania Press.

Schmid, Alex P. 2007. "Why Terrorism? Root causes, some Empirical Findings, and the Case of 9/11", presentation to the Council of Europe, Strasbourg. France.

Schmid, Alex P. 2007. "Why terrorism? Addressing the Conditions Conductive to the spread of terrorism", Documentary prepared by the Secretariat Counter-Terrorism Task Force Directorate General of Legal affairs, Strasbourg.

Shaw, Eric D. 1986. "Political Terrorists: Dangers of Diagnosis and an Alternative to the Psychopathology Model," *International Journal of Law and Psychiatry*, No. 8, PP. 359–68.

Stern, Jessica. 2003. *Terror in the name of God, why Religious militants Kill*. New York: Harper Collins Publisher Inc.



Usama bin Ladin (1996): "Declaration of War against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places. Retrieved from:

http://www.pbs.org/newshour/updates/military/july-dec96/fatwa_1996.html Retrieved on 30 July 2021.

Yahya al-Faqih, jamil hyzam. 1993. "The concept of terrorism in international law" Studies and Research Center of Yemen, *Yemeni Studies Journal*, No. 93, April – June.

Ysine, Al sayed . 2005. "Cultural papers-Production of terrorism", *Al Ahram*, Vol. 130, No. 43411. Retrieved from: http://www.ahram.org.eg/Archive/2005/10/14/OPIN3.HTm Retrieved on 25 June 2021

Wardlaw, Gran. 1989*. Political Terrorism****: Theory, Tactics and Counter-Measures.*** **Uk: Cambridge** University Press.

World Islamic Front Statement (1998): Jihad against Jews and Crusaders. Retrieved from: http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm Retrieved on 30 July.2021



مقالات رأي



فارس - منذر بدر حلوم

مائي (30/21 سم)



ما بين الصراع السياسي والعنف السياسي، سورية نموذجًا

سائد شاهين

سائد شاهين

كاتب وباحث سوري، يكتب في مجال الفكر السياسي، نشر عددًا من الدراسات السياسية التي تُعنى بمنطقة الشرق الأوسط والعلاقات الإقليمية والدولية، متعاون مع مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر.

أولًا: مقدمة

تسعى عادةً حكومات الدول وأنظمتها التي تهتم بتنمية مجتمعاتها، والحفاظ على أكبر قدرٍ من حالات السلم الأهلي فيها، إلى إشاعة الاستقرار من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافةً، إذ تعيق التوترات والإضرابات السياسية والمجتمعية تقدُّمَ المجتمع، إن لم تدمره من الداخل، كما تسعى بالقدر ذاته إلى حل مشكلاتها ونزاعاتها الطارئة أو القديمة مع الدول الأخرى، بالحوار والطرق السلمية ما أمكنها ذلك، لأن الحروب لا تجلب لأطرافها إلا خسائر مادية وبشرية ذات تكلفةٍ عاليةٍ، ومن هنا تأتي أهمية البحث في مفهومَي الصراع السياسي والعنف السياسي، وفك الالتباس الذي يشوبهما في لحظاتٍ محددةٍ، وذلك عندما يدخل الصراع السياسي إلى مرحلةٍ عنيفةٍ، وتعجز أطراف العملية السياسية ونخبها عن الوصول إلى تسوياتٍ للمشكلات المطروحة، أو عندما تنقلب سلطةٌ على الوضعية الدستورية والقانونية القائمة التي تنظم علاقة السلطة مع المجتمع وتمثيلاته، كما تنظم عمل مؤسسات الدولة وواجباتها تجاه مواطنيها، أو عندما تنشأ حالةٌ تصل حدّ التمرد أو الخروج عن السلطة، إما لفشلها في الوفاء بوعودها، أو لممارستها العنف في حق مواطنيها، مع الأخذ في الحسبان أن ما يجمع بين العنف السياسي والصراع السياسي، أن كليهما يسعى لتحقيق هدفٍ سياسي واضح المعالم وعلني أو مستبطنٍ، كبيرًا كان أو حياتيًا بسيطًا، فالسلطة وتسنمها هو هدفٌ يقبع على درجاتٍ وأنواعٍ في خلفيات المفهومين كليهما.

يغلب البعد النظريّ على المفهومين عند البحث فيهما، حتى وإن جرى التطرق إلى حالاتٍ وتجارب واقعيةٍ معروفةٍ، لأنه لا يمكن الحكم مسبقًا على التجارب التاريخية في حكم الدول، كونها تحمل وعودًا قلّما أثبتت التجارب الالتزام بها، أكان مردّ ذلك إلى أسباب ذاتيةٍ أو موضوعيةٍ، فالطروحات في مرحلة السعي للسلطة، تختلف عنها بعد الإمساك بها، إذ يمكن أن تُذهب مغريات السلطة بما كانت النخب تَعِدُ به؛ ومن هنا يبدو أن المنهج الوصفي التحليلي أكثر ملاءمةً لمقاربة هذين المفهومين، ومحاولة تجاوز المشكلات التي تكتنف البحث فيهما.

تبدو سورية ما بعد الاستقلال مثالًا نموذجيًا للبحث في المفهومين، إذ عايشت الحياة السياسية السورية النمطين بالحيثيات التي يأتلف عليها كل مفهوم، ولو أن العنف السياسي الذي مارسته سلطة البعث بعد سيطرتها على مقاليد الأمور في آذار/ مارس 1963، ربما ماثل أقسى تجارب العنف السياسي

الذي سجلته دولٌ حديثةٌ، إن لم يكن قد تجاوزه بأشواطٍ، بما عاناه الشعب من ويلات ذلك العنف، وحاول مرارًا وبطرائق مختلفة الخلاص منه، ومتابعة أحلامه بدولةٍ ديمقراطيةٍ، دولة حقٍ وقانونٍ، تُحترم فيها حقوق الإنسان، وتفتح أمامه سبل التقدم؛ لكنه لم يحظ بذلك حتى الآن لأسباب كثيرةٍ، إلا أن المراهنة على هذا الحلم تبقى هدفًا مشروعًا، يستحق المثابرة عليه، والاستعداد لتحمل استحقاقاته.

ثانيًا: عن الصراع السياسي

يعرف الصراع السياسي أنه نوعٌ من التنافس بين القوى والأحزاب أو حتى الأفراد، بغية الوصول إلى السلطة أو الحصول على الميزات، ويتصف بوضوح الأهداف لدى كل طرفٍ من الأطراف المتنافسة، وتتوقف شدته ونوعه على حجم وحضور القوى المنخرطة فيه، وحجم الإمكانات المادية والبشرية المتوفرة لدى كل طرفٍ. ويمكن أن يعرف «أنه حالةٌ من المنافسة الخاصة بين البشر، حيث تدرك الأطراف اختلافاتٍ في المواقف المستقبلية المحتملة لاختلافٍ في الأفكار السياسية، ويختلف حجم الصراع بحسب حجم أهدافه».[1]

تؤدي درجة تطور المجتمع ودرجة استقرار الدولة المعنية، دورًا أساسيًا في تحديد شكل وحجم الصراع السياسي، وسبل إدارته، ففي الدول الديمقراطية والمستقرة سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، يأخذ الصراع السياسي طابعه السلمي، وتكون أداته البرامج السياسية، وطرائق التأثير في الرأي العام، والانتخابات واحترام نتائجها، وسريان مبدأ تداول السلطة، وسيادة ورسوخ القانون واحترامه في قناعات وسلوك المواطنين، وهذا يمنع احتكار السلطة من جهة نخبةٍ دون غيرها، يشير غدير محمد أسيري إلى ذلك في مقالة له بالقول: «التنافس السياسي بين الجمهوريين والديمقراطيين في المجتمع المدني الأميركي، يفضي إلى ولادة قوانين تساعد على التعايش السلمي».[2]

في الدول الديمقراطية، أو تلك الدول السائرة على طريق تنميةٍ ديمقراطيةٍ، وتشغل حقلها السياسي أحزابٌ حديثةٌ تؤمن بالحوار والاعتراف بالآخر وتداول السلطة، وتحترم سلطة القانون، وتُضَمِّن ذلك في برامجها السياسية، فإن النزاعات والاختلافات، تُحَلُّ بالتسويات والحلول الوسطى، وتأجيل القضايا التي يتعذر الاتفاق على حلولٍ دائمةٍ أو موقتةٍ لها إلى وقتٍ آخر يتوقع أن تتغير فيه المعطيات وموقف الرأي العام الشعبي حولها، لكن مع مطلع الألفية الجديدة ثمة خطرٌ يطل برأسه، ويهدد تلك البحبوحة الديمقراطية التي عاشتها الدول الديمقراطية بعد الحرب العالمية الثانية، وبشرت بفضائلها، بل وأحيانًا ساعدت في تنميتها في دولٍ أخرى، فراحت تظهر فيها تياراتٌ يمينيةٌ شعبويةٌ، تبني خطابها على إحياء نزعاتٍ قوميةٍ، أو محليةٍ، وتعميم خطابٍ عنصري ضد الأجانب والآخر المختلف، وتستخدم تقنيات ثورة المعلومات والاتصالات والإعلام في استرجاعٍ مقيتٍ للنزعات النازية والفاشية، وتوسل العنف أو التهديد به بغية التأثير في القاعدة المجتمعية. ولم يعد خافيًا أن هناك دولٌ وأرباب مصالح، تقف وراء هذه النزعات المتصاعدة وتدعمها، وغايتها من ذلك كسر التوازنات الدولية القائمة، ومحاولة تغيير القواعد

(1) سناء الدويكات، «مفهوم الصراع السياسي»، 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2018، منشور في موقع (موضوع):

https://cutt.us/1DJea

(2) غدير محمد أسير «التنافس السياسي بين الجمهوريين والديمقراطيين في المجتمع المدني الأميركي»، 5 نيسان/ أبريل 2022، موقع العربية نت.



الناظمة لها، بما في ذلك استثارة حروب بين الأطراف، وتقديم الدعم لتلك الأطراف المنخرطة فيها، وثمة تعويلٌ كبيرٌ على وعي الشعوب في هذه الدول لمواجهة تلك القوى وهزيمتها بطرائق سلمية، وتجنيب نفسها وبقية شعوب العالم ويلات حروب مدمرةٍ، ما زالت ويلاتها حاضرةً في الذاكرة الجمعية، بخاصةٍ إذا أخذنا في الحسبان التطور الهائل الذي باتت عليه الصناعات العسكرية، وقدرتها الهائلة على التدمير، فضلًا عن وسائل التدمير الشامل، التي تهدد حياة البشرية على نطاقٍ واسع.

يصدف أحيانًا في الدول الأقل تقدمًا، أو تلك التي تعدم حياةً ديمقراطيةً راسخةً، أن لا تجد حلولًا لمشكلاتها لعدم توافر الإرادة للأطراف الفاعلة فيها، فتؤدي إلى الصراع السياسي، وهنا تلعب درجة التطور الحضاري للبلد وبنيته المجتمعية دورًا في تحديد سقف وأدوات الصراع، «ذلك أن البنية المجتمعية لأي بلدٍ تحدد طبيعة وبنية أحزابها وحتى توجهاتها، حيث تنعكس في بنية الأحزاب وعلى الأفكار وطبيعة الأيديولوجيات المحمولة، فالصراعات السياسية في الهرم السياسي تعطي عادةً صورةً عن القاع الاجتماعي الذي أتت منه نخب الهرم السياسي المسيطرة»[3]، وكما يذكر كارل ماركس أيضًا في كتابه نقد الاقتصاد السياسي «الوجود الاجتماعي للناس هو الذي يحدد درجة وعيهم»، ولعل المثال الأوضح على هذه الحيثية، الصراع على السلطة في اليمن الجنوبي الذي أدى إلى عزل الرئيس اليمني الجنوبي علي ناصر محمد عن سدة السلطة ونفيه إلى سورية، حيث استعان علي سالم البيض، ووزير الدفاع حينها علي عنتر بقبائلهما للفوز في ذلك الصراع، عدا عن استخدام وحداتٍ من الجيش لمحاصرة البرلمان، وهنا تبرز ضرورة التنويه إلى أن النخبة السياسية التي حكمت اليمن الجنوبي -بعد انسحاب القوات البريطانية من عدن عام 1967، وأفسحت المجال أمام قيام جمهورية اليمن الجنوبي- هي نخبةٌ متحدرةٌ من يسار حركة القوميين العرب، حيث أعلنوا نظامًا ماركسيًا على درجةٍ مبالغٍ فيها من التطرف الأيديولوجي.

ليس شرطًا أن يحافظ الصراع السياسي في بلدٍ ما على طابعه السلمي على الدوام، بل من الممكن وحسب طبيعة النظام القائم، وحسب طبيعة الخلاف ودافعه، أن يأخذ الصراع شكلًا عنيفًا، ويتحول إلى توتراتٍ مجتمعيةٍ، أو نزاعاتٍ قوميةٍ أو طائفيةٍ، أو أزمةٍ سياسيةٍ حادةٍ، أو نزاعٍ أهلي أو صراعٍ مسلح، كلما وصل حوار النخب التمثيلية إلى طريقٍ مسدودٍ وتعذر التوصل إلى تسوياتٍ وحلولٍ وسطى للمشاكل الطارئة أو المستعصية.

لا ينحصر الصراع السياسي داخل الدول ومكوناتها المجتمعية أو السياسية، بل الشكل الأبرز له هو الصراع بين الدول، وهذا من طبيعة العلاقات الدولية السائدة، وموازين القوى الحاكمة، كما أنه ليس ظاهرةً مستجدةً في التاريخ، وكثيرًا ما تتطور النزاعات بين الدول إلى حروبٍ وصراعاتٍ مسلحةٍ، إما نتيجة نزاعٍ حدودي بين الدول المتجاورة، أو نتيجة تدخل دولةٍ في الشؤون الداخلية لدولةٍ أخرى، أو لدخول أحد طرفي النزاع إلى حلفٍ دولي يستشعر منه الطرف الآخر خطرًا يتهدّده، لكن أكثر أنواع الحروب تنشأ نتيجة سعي الدول التي تأنس في نفسها قوةً وضعف خصمها المستهدف، فتذهب لتحصيل نفوذ ومصالح سياسيةٍ أو اقتصاديةٍ عنده، وكثيرًا ما تعمد الدول الساعية لبسط نفوذها في الإقليم الموجودة فيه، أو خارجه إلى اللعب في ساحات الآخرين، وإشاعة عدم الاستقرار فيها، تمهيدًا لإعلان الحرب أو التهديد بها، وتبرز إيران كأحد النماذج الفجة في إشاعة عدم الاستقرار والتخريب في محيطها، مذ أطلق الخميني شعار تصدير الثورة عند استيلائه على السلطة في شباط/ فبراير 1979، إذ

(3) أسير، «التنافس السياسي بين الجمهوريين والديمقراطيين في المجتمع المدني الأميركي».

تأبى العلاقات بين الدول فراغ القوة الذي يسعى دومًا للامتلاء. إضافةً إلى هذا الشكل من الصراع، تعمد بعض الدول إلى بسط النفوذ على دولٍ مجاورةٍ أو بعيدةٍ عنها باعتماد القوة الناعمة كالاقتصاد أو الثقافة أو سواهما، وربما تشكل الصين في هذه المرحلة أكثر دول العالم بحثًا عن النفوذ بالاعتماد على الاقتصاد، عبر تقديم المساعدات والقروض طويلة الأمد ومنخفضة الفوائد أو الاستثمارات وسواها، وأكثر هذا النشاط تستثمره في الدول الأفريقية الفقيرة، وعليه فلا بدّ أن تنشأ نزاعاتٌ بين الصين وبعض الدول المقترضة فيما لو غيرت الأولى اتجاهها لسببٍ أو آخر، لكن الأكثر خطورةً على دول القارة السوداء هو اشتداد حدة التنافس بين الصين ودول الغرب الغنية، حيث ستكون القارة ساحة حروبٍ بينهما وموضوعًا لهما.

ثالثًا: في العنف السياسي

يعرف العنف السياسي أنه نوعٌ متطرفٌ من أنواع الضغط أو الإكراه، يمارسه أحد الأطراف لغاية دفع الطرف الآخر للإذعان وتلبية شروطه، عبر ممارسة القوة أو التهديد، وما يستتبع استخدام القوة من ضررٍ وأذىً على الطرف الآخر. ومهما تعددت دوافع العنف السياسي، اجتماعيةً أكانت أو اقتصاديةً أو ثقافيةً، فإنه يتطلع في النهاية إلى تحقيق هدفٍ سياسي، سواءً مورس ضد النظام السياسي القائم أو جماعاتٍ أخرى، كما يمكن أن تمارسه الدولة ضد مواطنيها، ليُسمى حينها عنف الدولة.

أما دليل أكسفورد السياسي فيعرفه أنه «استخدام التهديد أو الأذى الجسدي، بواسطة مجموعاتٍ انغمست في صراعاتٍ سياسيةٍ، لمعارضة الحكومة مستخدمةً الإرهاب السياسي كالاغتيال والتظاهرات وأساليب التمرد أو الحروب الأهلية».

يمكن أن يتخذ العنف السياسي أشكالًا عديدةً ومتدرجةً في شدتها، منها:

1- الاضطرابات

شكلٌ من الهياج والتحركات الشعبية، تحدث عادةً كردة فعلٍ على واقعةٍ ما، أو قرارٍ حكومي، أو أي دوافع أخرى، وتتصف عادةً بالتلقائية والعفوية، وتفتقر للتنظيم والضبط، أهدافها بسيطةٌ ومحدودةٌ بالغرض الذي دفع إليها، ويرافقها عادةً مستوىً منخفضٌ من العنف، الذي يتخذ شكل أعمال شغبٍ، على الرغم من كم الناس الكبير الذي يشارك فيها؛ غالبًا ما تكون دوافعها اقتصادية كارتفاع الأسعار وتكاليف المعيشة، أو التضخم وانخفاض المدخول، أو ندرة فرص العمل، وتهدف في هذه الحالة إلى الضغط على الحكومة، ودفعها لاتخاذ جملة تدابير تخفف من وطأة الضغوط الاقتصادية، وهي تعدُّ بذلك ذات هدفٍ سياسيٍ متواضعٍ، كما يمكن أن تدفع إلى الاضطرابات أحيانًا عوامل ثقافيةٌ أو اجتماعيةٌ أو غير ذلك.

2- الثورة

تحدث الثورة عادةً عندما تصل الاختناقات والعسف الذي تمارسه أجهزة الدولة بحق مواطنيها إلى ذروةٍ تصعب عندها القدرة على الاحتمال، شريطة أن يتوفر لها عاملان: أحدهما ذاتيٌ والآخر موضوعيٌ، يتعلق الذاتي منهما بحالة الناس، وتوافقها واستعدادها لتحمل النتائج، بينما يتعلق الموضوعي بدرجة



تماسك النخبة الحاكمة، ومدى صلابة قرارها في المواجهة وهنا تتحكم بنيتها وإمكاناتها وحجم القاعدة المجتمعية التي تستند إليها من جانبٍ، وإلى المناخ الاقليمي والدولي التي تنطلق فيه الثورة من جانبٍ آخر.

وتهدف الثورة إلى نزع المشروعية عن النظام الحاكم، نظرًا لسوء تجربته في الحكم أو فشلها، والدفع بنخبةٍ جديدةٍ إلى سدة السلطة، وهي -أي الثورة- لا تحمل مشروعًا اصلاحيًا يبني على ما هو إيجابيٌ في الواقع المعاش، بل تسعى إلى تغييرٍ جذري ينسف جملة العلاقات القائمة سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، كما أنها تحمل مشاريع ثقافيةً، أو تبشر بها كجزءٍ من منظومةٍ متكاملةٍ ولو نظريًا، لنقل البلد المعني من حالةٍ باتت مرفوضةً، إلى حالةٍ متخليةٍ لكنها مرغوبةٌ. الثورات نمطيةٌ عمومًا، ومُخطَّطٌ لها من جهة قوىً سياسيةٍ لها مشاريعها التغييرية، لكن هذا لا يمنع من أن تكون عفويةً وغير نمطيةٍ، كالثورة السورية -ثورة الحرية والكرامة- التي انطلقت في آذار/ مارس 2011، ولم تبلغ أهدافها بعد.

ويحدث أحيانًا أنه عندما تفشل ثورةٌ ما لسببٍ أو لجملة أسبابٍ ذاتيةٍ أو خارجيةٍ، تتحول -على الأرجح- إلى حربٍ أهليةٍ مكتملة الأركان، أو إلى شكلٍ من أشكالها، وذلك عندما تنهار سلطة النظام، أو تضعف إلى درجةٍ كبيرةٍ مع بقاء موازين القوى المجتمعية في حالة عدم رجحانٍ بين أنصار التغيير، وبين من يمانعون فيه، لأن لهم غايةٌ ومصلحةٌ في استمرار الوضع القائم.

سرت عادةٌ تكتنفها المبالغة والاستعراض في دول العالم الثالث ومنها بعض الدول العربية، أن تسمي الانقلابات العسكرية التي أوصلت نخبةً من الضباط -الذين تكتلوا وعملوا بشكلٍ سري- إلى سدة السلطة والتحكم فيها بقوة السلاح والقوانين الاستثنائية والترهيب، كانت بدايتها ثورة الضباط الأحرار في مصر في تموز/ يوليو 1952، أو ثورتَي البعث في 8 شباط/ فبراير، و8 آذار/ مارس 1963 في كلٍ من العراق وسورية على التوالي، ثم ثورة القذافي في ليبيا التي أسماها ثورة الفاتح من سبتمبر، ومن نافلة القول، واستخلاصًا من نتائج التجربة التاريخية العيانية لكل هذه «الثورات» وما ماثلها، أنها لم تجلب لبلدانها سوى الخراب والفقر والفساد والتشتت المجتمعي، لأنها مارست عداوةً مستديمةً مع الديمقراطية وتداول السلطة، وكلها تجارب انتهت بدرجةٍ أو أخرى بعبادة الفرد والاستبداد.

3- الحروب الأهلية

تستعر عادةً وهي تضمر أهدافًا سياسيةً كبيرةً، إما في مآل ثورةٍ عجزت عن تحقيق أهدافها دون أن تستلم قواها، وإما أن تكون ذات دوافع ثقافيةٍ أو مجتمعيةٍ أو جِهَويّة، في بلدانٍ تعاني من بنيةٍ مجتمعيةٍ قلقةٍ وغير مستقرةٍ، وفي هذا النموذج ومثاله الحرب الأهلية اللبنانية من 1975 و1990 التي تتكرر كلما اختل التوازن المجتمعي، وكان المناخ الإقليمي أو الدولي ملائمًا للدفع باتجاهها.

تنهار سلطة الدولة في الحروب الأهلية ذات الأركان المكتملة عمومًا، لكن في حالات أخرى تكون سلطة الدولة طرفًا في هذه الحرب، دون أن تكون بالضرورة هدفًا لها عشية اندلاعها.

4- الإرهاب والإرهاب الدولي

يلحق بتصنيف العنف السياسي، مصطلحان هما الإرهاب والإرهاب الدولي، والإرهاب بالتعريف

هـو شـكلٌ ذو درجـةٍ حـادةٍ مـن أشـكال العنـف السـياسي، يمكـن أن يُـمارَس ضـد الأفـراد أو المجموعـات أو الـدول، بغيـة إجبارهـا عـلى تغيـير سياسـتها تجـاه قضيـةٍ مـا، وتُسـتعمل فيـه كافـة أشـكال القتـل والتخريـب والخطـف والاغتيـال السـياسي، الـذي يعتـبر أبشـع وأخطـر أشـكال الاغتيـال، وللإرهـاب عـادة أهـدافٌ سياسـيةٌ كبـيرةٌ، سـواءً تـم الإفصـاح عنهـا أو بقيـت مضمـرةً، وهـذا النـوع يمكـن أن تمارسـه دولٌ ضـد دولٍ أخـرى، أو مجموعـاتٌ في مواجهـة مجموعـاتٍ أخـرى، وهـو نوعـان:

أ- **أعـمال عنـفٍ تجـري داخـل الدولـة** غايتهـا كـسر التـوازن الداخـلي بـين القـوى المتنافسـة، ويمكـن «التمييـز بـين نمطـين مـن العنـف السـياسي، أولهـما هـو الـذي تمارسـه الدولـة ضـد مواطنيهـا في أحـوال خاصـة، وثانيهـما هـو العنـف المضـاد الـذي تظهـره فئـات المجتمـع التـي تتمـرد في لحظـةٍ معينـة عـلى نظـام الدولـة، أو فئـاتٌ تنـادي بمطالبهـا الخاصـة»[4]، ويتفـرع عـن النمـط الأول مـا بـات يعـرف اصطلاحًـا بعنـف الدولـة، مـن حيـث أنهـا تحتكـر حيـازة السـلاح ومشروعيـة اسـتخدامه، بـما يفترضـه دورهـا بالحفـاظ عـلى الأمـن العـام، وحيـاة الأفـراد والجماعـات وممتلكاتهـم والملكيـات العامـة، والحفـاظ عـلى الاسـتقرار وإشـاعته عـلى كافـة جغرافيـا الدولـة، والحفـاظ عـلى سـيادتها، ومواجهـة العـدوان الخارجـي، لكـن كثـيرًا مـا يحـدث، وبـما يتناسـب طـردًا مـع تراجـع المشروعيـة السياسـية للنظـام القائـم والتـي ينبغـي لـه أن يحوزهـا، وذلـك عندمـا يفشـل في تنميـة البلـد، أو أن تجـري إسـاءة اسـتخدام حـق احتـكار القـوة، وتتجـه سـلطة الدولـة لممارسـة العنـف خـارج القانـون بحـق معارضيهـا، وتسـخير إمكانـات الدولـة كافـةً في هـذه المواجهـة، لكـن حتـى وإن اسـتطاعت سـلطة الدولـة كسـب جولـةٍ في هـذه المواجهـة، وأخضعـت معارضيهـا أو المتمرديـن عليهـا، فـإن هـذا الانتصـار لـن يعـدو أن يكـون انتصـارًا مؤقتًـا، وهـو يشـكل وصفـةً نموذجيـةً، لعنـفٍ اجتماعـي مسـتبطنٍ، لا ينفـكّ يتفجـر بشـكلٍ أكثـر حـدةً، كلـما واتتـه الفـرص الملائمـة، أو آنـس المجتمـع ضعفًـا في سـلطة الدولـة.

ب- **الإرهـاب الـدولي** شـكلٌ متطـورٌ مـن الجريمـة المنظمـة العابـرة للحـدود، لكنـه يتميـز عنهـا أنـه يتنطـع لتحقيـق هـدفٍ سـياسي محـضٍ وكبـيرٍ، مبتعـدًا عـما يسـتهدف جمـع المـال والثـروات. ويتصـف الإرهـاب الـدولي بائتلافـه عـلى درجـةٍ عاليـةٍ مـن التنظيـم والتخطيـط في ملاحقـة الأهـداف، كـما أن أكثـر مـا يميـزه هـو ميـل القائمـين عليـه، لممارسـة أشـد درجـات العنـف، بغيـة زرع الخـوف في نفـوس النـاس في مناطـق الخصـم.

لا يصطبـغ الإرهـاب الـدولي بصبغـةٍ أيديولوجيـة محـددةٍ، فقـد يكـون يمينيًـا أو يسـاريًا أو دينيًـا، وذلـك حسـب الهـدف السـياسي الـذي يسـعى لتحقيقـه، فقـد سـادت خـلال القـرن العشريـن التنظيـمات الإرهابيـة اليسـارية، بهـدف تثويـر المجتمعـات في وجـه الهيمنـة الرأسـمالية، ولم تعـدم تلـك التنظيـمات دعـم بعـض الـدول أو الأحـزاب ذات الأيديولوجيـات الكونيـة. أمـا مـع نهايـات القـرن المـاضي، فقـد ظهـرت عـلى السـاحة الدوليـة المنظـمات الجهاديـة الإسـلامية، وكان مـن أبرزهـا منظمتـي القاعـدة وداعـش، وقـد عممـت القاعـدة تجربتهـا بتحالفهـا مـع منظـماتٍ إرهابيـةٍ محليـةٍ في دولٍ عديـدةٍ، تحـت مسـمى قاعـدة الجهـاد في بعـض الأقاليـم، مثـل قاعـدة الجهـاد في المغـرب العـربي، وقاعـدة الجهـاد في شـبه جزيـرة العـرب، وقاعـدة الجهـاد في بـلاد الرافديـن، التـي شـاركت في مواجهـة القـوات الأميركيـة بعـد احتلالهـا العـراق، ثـم تحولـت في عـام 2014 إلى تنظيـم الدولـة الإسـلامية في العـراق والشـام (داعـش)، ومـن ثـم تمـددت داعـش إلى المغـرب العـربي وأفغانسـتان، ومـا زالـت في حالـة نمـوٍ عـلى الرغـم مـن تشـكيل تحالـفٍ دوليٍ لمحاربتهـا، حيـث اسـتطاع إنهـاء دولتهـا المعلنـة عـام 2018.

(4) نشوى محمد، **العنف السياسي** (د. م: المركز الدولي للدراسات، 2012)، ص15.



استمدت القاعدة وما تفرّع عنها لاحقًا من منظماتٍ متطرفةٍ على اختلاف درجة تطرفها، زخمها وحلمها بانتصار مشروعها، من الهزيمة التي ألحقتها التنظيمات الإسلامية الجهادية الأفغانية على تنوعها، وممن لحق بها بالآلاف من المتطوعين العرب (الأفغان العرب) في الاتحاد السوفياتي عام 1989، كونه كان يشكل القوة الكونية الكبرى المنافسة لقوة الولايات المتحدة وحلفائها الأطلسيين، وكانت الفكرة المضمرة عندها تقول إنه «ما دامت هزيمة الاتحاد السوفياتي قد تحققت، فإنه من الممكن هزيمة الولايات المتحدة، التي تدعم الأنظمة في الوطن العربي، وتمنع قيام أنظمةٍ دينيةٍ إسلاميةٍ في هذه البلدان» متناسيةً، أنه لولا الدعم غير المحدود، الذي قدمته الولايات المتحدة وحلفاؤها، وبعض الدول العربية للتنظيمات الأفغانية، لما تحقق ذلك النصر بهذا الشكل، أو أنه كان سيتأخر زمنًا مديدًا، حيث كان هذا الدعم جزءًا من المواجهة الكونية بين القطبين إبان الحرب الباردة، والذي أدى من ضمن جملة عوامل أخرى إلى انهيار وتفكك الاتحاد السوفياتي لاحقًا، وتفرد الولايات المتحدة كقطبٍ أوحد في قيادة العالم حتى الآن.

لقد كانت ذروة العمليات الإرهابية للقاعدة على كثرتها تدمير برجَي التجارة العالمية في نيويورك بتاريخ 11 أيلول/ سبتمبر 2001، ما قدم المبرر للمحافظين الجدد إبان حكم جورج بوش الابن، كي يغزو كلًا من أفغانستان والعراق، وتدمير بنيتهما التحتية، كما تسببت بقتل مئات الآلاف من المدنيين في الدولتين، وما زالت حالة الفوضى والخراب تعمهما حتى الآن، ذلك أنّ بناء الدول أصعب بما لا يقاس من إمكانية تحطيمها على يد دولةٍ عظمى كالولايات المتحدة، إلا أن بريق القاعدة بات باهتًا، إذ ضعفت إلى درجةٍ كبيرةٍ لصالح منظماتٍ أكثر تطرفًا مثل داعش التي راحت تستولي على إرث القاعدة وتستقطب الكثير من عناصرها.

ثمة تنظيماتٌ إرهابيةٌ متطرفةٌ أخرى، عابرةٌ للحدود على الجانب الشيعي من الإسلام، كحزب الله اللبناني وميليشيا فاطميون وزينبيون وبعض الميليشيات العراقية، حيث حاربت تلك التنظيمات خارج حدود دولها، وارتكبت جرائم ضد الإنسانية في سورية والعراق واليمن، ونفذت بعض العمليات الإرهابية في بعض دول العالم؛ وتتميز عن التنظيمات الإرهابية على الجانب السني من الإسلام، أنها تشكل أداة هيمنةٍ وفرض نفوذٍ في خدمة المشروع التوسعي الإيراني في المنطقة، وأنها مولةٌ من الحرس الثوري الإيراني، وموجهةٌ بتوجيهاته، ومنضبطةٌ وفقًا لتعليماته وخططه.

لعل تجربة ثلاثة عقودٍ من اشتغال هذا النوع من الإرهاب، تبيّن أن التنظيمات الإرهابية ذات التوجه الإسلامي لم تجلب -على تنوعها وتعددها وتعدد ساحات عملها- سوى الخراب للدول العربية، وزادت في تعميق الصدوع المجتمعية فيها، وأضعفت مناعتها أكثر مما هي عليه، لدرجة سهلت على الدول الإقليمية الطامعة بالنفوذ والهيمنة، تنفيذ خططها بالتوسع في مشاريعها على حساب هذه الدول، ولعل الأهم من ذلك هو خطر ودموية وفوات النموذج الذي تحمله لشعوب المنطقة، من حيث أنه مشروعٌ يتبنى تخارجًا مطلقًا مع قيم العصر، ونمط العلاقات الدولية السائد.

رابعًا: سورية بين مرحلتين من الصراع السياسي والعنف السياسي

ربما سورية هي واحدة من الدول القليلة التي يمكن تقسيم تاريخها بعد الاستقلال إلى مرحلتين متمايزتين بوضوحٍ: **مرحلةٌ** وسمها الصراع السياسي امتدت من الاستقلال حتى انقلاب البعث في 8

آذار/ مارس 1963، على الرغم مما تخللها من انقلاباتٍ عسكريةٍ، وفترة الوحدة المصرية السورية حيث منعت دولة الوحدة عمل الأحزاب وأوقفت الحياة البرلمانية، **ومرحلة** ما بعد انقلاب 1963 حيث ساد الحياة السياسية السورية درجات متصاعدة من العنف السياسي الدموي بشكلٍ فظيعٍ في أكثر من محطةٍ، وما يزال مستمرًا على الرغم من مضي عقدٍ على انطلاقة الثورة السورية، وما سُجِّل فيها من عنفٍ غير مسبوقٍ، وما تركه من مآسٍ وويلاتٍ وقتلٍ ودمارٍ وتهجيرٍ بأرقام مرعبةٍ، إلى جانب ما خلّفه من تواجد أربعة احتلالاتٍ جديدةٍ فرضتها أربع دولٍ متدخلة، ما زال تدخّلها وعدم توافقها على توازع النفوذ والمصالح، يعطل التوصل إلى أي حلٍ سياسيٍ، على الرغم من القرارات الأممية العديدة ذات الصلة.

1 - طبيعة الصراعات السياسية في مرحلة ما بعد الاستقلال

عندما أنهت فرنسا انتدابها على سورية بعد ربع قرنٍ من سيطرتها المباشرة، ورّثت السوريين دولةً حديثةً، مكتملة الأركان بمعنىً ما (جيشٌ وشرطةٌ ومؤسساتٌ حكوميةٌ وبرلمانٌ وانتخاباتٌ)، وقد تصدت للمرحلة الجديدة نخبةٌ سياسيةٌ ليبراليةٌ، كسبت سمعةً مشرفةً في عقول السوريين من حيث أنها خاضت المعركة السياسية الطويلة مع سلطة الانتداب، لتحصيل الاستقلال بأفضل الشروط الممكنة، وفق ما أتاحه المناخ العالمي مع نهاية الحرب العالمية الثانية، والضعف البنيوي على المستوى الداخلي، إلا أنه عانت تلك النخبة خللًا يصعب تجاوزه، ألا وهو افتقادها قاعدةً شعبيةً وازنةً ومتماسكةً، تستطيع الاستناد إليها في مواجهة التحديات التي واجهتها سورية غداة استقلالها بحكم موقعها الجيوسياسي، كما عانت تلك النخب انقسامًا سياسيًا ذا بعدٍ جِهَوي في موقفها من التجاذب بين محورين، كان كل منهما يحاول استقطاب سورية إلى صفه، وهما: **المحور الهاشمي** الذي يضم (العراق والأردن)، ويميل إليه حزب الشعب وقوته الأساسية تتركز في حلب، **والمحور (المصري السعودي)** الذي كانت تميل إليه الكتلة الوطنية، وقوتها الفاعلة في دمشق، عدا عن سياسة الأحلاف التي كانت تقودها الولايات المتحدة وحلفائها كحلف بغداد ومشروع الهلال الخصيب، بغاة تشكيل سدٍ في وجه الاتحاد السوفياتي آنذاك، ومنعه من الوصول إلى المياه الدافئة ومصادر الطاقة في الشرق الأوسط،، حيث كانت تضغط على سورية للانضواء فيهما، ثم جاءت القضية الفلسطينية نتيجة قيام إسرائيل، الأمر الذي بات هدفًا ومسعىً لدى النخب والأحزاب لكسب المشروعية السياسية، وهو أمرٌ من جملة أمورٍ دفعت الجيش للتدخل في السياسة، دون أن يعدم تدخله عامل الدفع الخارجي، حيث سجلت سورية رقمًا قياسيًا في عديد انقلاباتها، ففي عام 1949 حدث انقلابان عسكريان (حسني الزعيم وسامي الحناوي)، ثم في عام 1951 حدث انقلاب أديب الشيشكلي الذي شهد شهر شباط/ فبراير 1954 نهايته، بعد مؤتمر حمص للقوى السياسية والزعامات المناوئة للانقلاب، وبلاغ الضابط مصطفى حمدون الذي أذاع بيان التمرد من إذاعة حلب، لتعود الحياة البرلمانية من جديدٍ إلى أن قطعتها الوحدة المصرية السورية، التي جمدت الحياة السياسية والانتخابات، لكن في أيلول/ سبتمبر 1961 جاء انقلاب النحلاوي، الذي أنهى الوحدة، وأعاد الحياة السياسة فيما عرف بحكم الانفصال، الذي قطعه انقلاب البعث 1963، ودخلت معه سورية في مرحلةٍ جديدةٍ، فاتحًا عصرًا من العنف السياسي.

ثمة ملاحظةٌ في هذه المرحلة من تاريخ سورية، تتعلق بحيثية الانقلابات العسكرية المتكررة، من المفيد الإشارة إليها، نظرًا لأهمية تمييزها عن دور الجيش في الحياة السياسية في مرحلة البعث، ففي تلك



الانقلابات كان الجيش يتدخل في السياسية، دون أن يلغيها أو يستحوذ عليها أو يغلق العملية السياسية، بل كانت تجري فيها انتخاباتٌ، إذ جرت عدة عملياتٍ انتخابيةٍ في عام 1947 و1949 و1954 و1961، حيث كانت أول الانتخابات في عام 1947 أفضلها وأكثرها نزاهةً، لكن ثمة خللٌ في توجهات بعض الأحزاب السياسية السورية كحزب البعث والحزب الشيوعي والقومي السوري والإخوان المسلمين، حيث سعت هذه الأحزاب لكسب ضباط داخل المؤسسة العسكرية، بل وتدفع بعناصرها للالتحاق بالكليات العسكرية، استجابةً لفكرة أن القوّة العسكرية والقبض عليها، هو أقصر الطرق للوصول إلى السلطة وضمان دوام حيازتها، لكن تورط الحزب القومي السوري بعملية اغتيال عدنان المالكي 1955، وما ترتب عليها من تداعياتٍ، أطاحت بأحلام الحزب القومي السوري، نتيجة حظره وملاحقة ناشطيه وسجنهم، أو دفعهم للفرار خارج سورية.

2 - العنف السياسي في سورية بعد عام 1963

شكل وصول البعث إلى السلطة عام 1963 كارثةً على الحياة السياسية، ذلك الانقلاب الذي خططت له وقادته اللجنة العسكرية التي ألّفها بسرّيةٍ مجموعةٌ من الضباط الذين أوفدوا إلى مصر أثناء الوحدة، وبمجرد أن وصلوا إلى السلطة «هدفوا إلى خلق جيشٍ عقائدي على نقيض الجيش المتدخل في السياسة الذي عرفته سورية في الماضي، وذلك بجعل الجيش وقفًا على البعث، فكان هذا هو الشرط الأساسي -كما اعتقدوا- لإقامة حكم مستقرٍ في بلدٍ غير مستقرٍ بالوراثة»[5]، لذلك تخلصوا من شركائهم الناصريين بعد أشهرٍ بانقلاب 18 تموز/ يوليو 1963، ثم تخلصوا تدريجًا من معظم الضباط أبناء المدن، أو ممن لمسوا منهم عدم رضى، وتفرغوا بعدها لترتيب الاصطفافات داخل البعث نفسه في القطاعين المدني والعسكري، وتصفية الخصوم من الرفاق، فكان انقلاب شباط/ فبراير 1966، ثم انقلاب تشرين الثاني/ نوفمبر 1970 ، الذي قطع الطريق على فكرة الانقلابات العسكرية من أساسها، حيث استطاع الأسد الأب ترتيب تشكيلات الجيش وقيادته وضبط التوازنات داخله، بما يخدم استمراريته التي عزّزت بتوسيع الأجهزة الأمنية من حيث عددها وتفرعاتها وأدوارها، وتحصينها بالقوانين الاستثنائية، وكذلك بتفعيل أجهزة الضبط الأخرى كالحزب والمنظمات الشعبية، بحيث تم خنق الحياة السياسية وتضييق ومحاصرة الأحزاب التي رفضت الانخراط في جبهته الوطنية، وأذاق ناشطيها ويلات السجون المديدة، أما الأحزاب التي تورطت في الدخول في جبهته الوطنية، فقد حوّلها إلى ديكور ليس له أي دورٍ سياسي فاعلٍ، بل على العكس من ذلك دفع أحزابها للانشقاق عن نفسها مرةً أو أكثر لكل حزبٍ، وفي التحصيل النهائي فإن النهج الذي اتبعه البعث في حكم سورية حرّم السياسة، وجفف الحقل السياسي، وحرّم الأحزاب من قدرتها على استقطاب دماءٍ شابةٍ، فعانت من انقطاع الأجيال فيها، وتحولت إلى نُخبٍ معزولةٍ. لكن وعلى الرغم من هذا الاستقرار النظري، الذي فُرض بالقهر والسجون، لم تشهد سورية استقرارًا حقيقيًا البتة، إنما شهدت جولاتٍ من انفلات العنف بين سلطةٍ متسلحةٍ بإمكانات الدولة، وبين من تمردٍ عليها في الأعوام 1964 و1965 حتى الفترة بين 1977 و1982، ثم جاء الانفجار الشعبي الكبير بتاريخ 18 آذار/ مارس 2011، الذي شهد أفظع أشكال عنف الدولة في مواجهة شعبها، دون أن ينفي وجود من مارس العنف من الجماعات التي حملت السلاح، أو تلك الجماعات المتطرفة والعابرة للحدود التي دخلت على خط الصراع، سواءً

(5) باتريك سيل، **الصراع على الشرق الأوسط**، ط10 (د. م: شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، 2007)، ص150.

حاربت إلى جانب النظام أو في مواجهته. ويحتفظ السوريون الذين عايشوا هذا الصراع -المفتوح إلى يومنا هذا- في ذاكرتهم حجم العنف الذي مورس وحجم القوة المستخدمة الفائقة عن الحاجة، ولا يتطلبها مستوى تسلح الخصم، وذلك لبث إرهابٍ يجبر الناس على الرجوع عن ثورتهم، أو الهرب بأرواحهم وبأبنائهم خارج البلاد.

خامسًا: حاجة سورية إلى الخروج من دوامة العنف

إن حجم العنف الذي تجرعه السوريون في ظل البعث، وهو في جوهره عنفٌ سياسيٌ، حتى وإن شابه بعض التوصيفات الأخرى، وباتوا تواقين للخروج من هذا الكابوس، وطرد العنف خارج بلدهم، والتفرغ لتنميته وتأمين مستقبل أجياله، وهذا وإن بدا حلمًا وفق المعطيات الراهنة للصراع، والإهمال الذي لحق بالملف السوري، من جهة الدول المتدخلة والفاعلة، وانشغالها عنه بملفاتٍ أخرى تبدو لها أكثر أهمية لمصالحها من العمل على إنهاء مأساة السوريين، إلا أنه حلمٌ لا بد أن يتحقق. لذا ينبغي للسوريين أن يعملوا على الاستعداد له وتلبية استحقاقاته، وهم الذين خرجوا من أجل كسر حلقة الاستبداد، وإقامة نظام في دولةٍ ديمقراطيةٍ، دولة مواطنةٍ وحقٍ وقانونٍ تضمن قدرًا معقولًا من الاستقرار السياسي، واحترام نتائج الانتخابات، وتداول السلطة وتنمية الهوية الوطنية السورية، وتجاوز العلاقات ما دون الوطنية السائدة، والتي لم يعمل نظام الاستبداد على تجاوزها، هذا إذا لم يكن قد عزز الصدوع المجتمعية عن قصدٍ أو بدونه.

لعل من أهم الإجراءات والأساليب التي تساعد في تجاوز الحالة:

1- تنمية المشاركة السياسية، فهي تلعب دورًا كبيرًا في إعادة الاستقرار السياسي، في الدول والمجتمعات الخارجة من حروبٍ وصراعاتٍ، وهي تساهم كذلك في انتعاش الحياة السياسية وتفعيلها، وتجاوز حالة الاستقطاب السياسي الحاد، عبر الوصول إلى تسوياتٍ عادلةٍ وقابلةٍ للحياة وتحوز رضى المجتمع، وهذا يحتاج إلى بيئةٍ قانونيةٍ نافذةٍ، تؤمن مناخًا مناسبًا للنشاط المجتمعي، وما يساعد عليه في المستويين السياسي والثقافي.

2- تعميم وتطوير منظمات المجتمع المدني، فإليها تعود القدرة على تنظيم وتوجيه الجهد الاجتماعي، بما يخدم عملية التنمية الشاملة والمستدامة، كما يعول عليها استقطاب جيل الشباب، وتنظيمهم وإشغالهم ضمن أعمالٍ تطوعيةٍ، تنمي فيهم روح المواطنة والانتماء، وتجاوز العلاقات ما قبل الوطنية، وتشركهم في البحث عن حلولٍ للمشكلات المستجدة في حياة المجتمع، ولا يخفى أن هذا النوع من النشاط التطوعي للشباب، يهدف إلى دفعهم لتحمل قسطٍ من الأعباء المجتمعية، التي لم تعد الدول قادرةً على الوفاء بها، ولمجمل هذه الأدوار التي يمكن لمنظمات المجتمع المدني القيام بها، من حيث وساطتها بين الدولة والمجتمع، تنبع أهميتها وضرورة تعزيز دورها.

3- إعادة الاستقرار إلى الاقتصاد، بعد تدهوره بشكلٍ مريعٍ، وهروب الفاعليات الاقتصادية ورؤوس الأموال إلى خارج البلاد، نتيجة التدمير والخراب الذي لحق بالبنية التحتية من طرق ومبانٍ وكهرباء ومعابر، وكذلك نتيجة سياسات التضييق التي تمارسها السلطة على الفاعليات الاقتصادية، لسد النقص المريع في وارداتها واستفحال الفساد، بحيث وصلت حالة الاقتصاد



حـد الانهيـار التـام، كـما أن جهـود إعـادة الإعـمار عـلى افـتراض انطلاقهـا، واشـتغال الحـل السـياسي، تحتـاج إلى التمويـل الكبـير والمـدى الزمنـي، هـذا إذا توفـر التمويـل، كـما أنـه وللخـروج مـن هـذه الحالـة لا بـدّ مـن اسـتصدار قوانـين تشـجع عـلى جلـب وتوطـين الاسـتثمار المحـلي والأجنبـي، وتوفـير البيئـة القانونيـة المسـتقرة والمطمئنـة، وقبـل كل هـذه الإجـراءات، يجـب تحسـين الحيـاة المعاشـية للسـكان، حتى يتمكنـوا مـن الاسـتهلاك بالقـدر المعقـول، وتنميـة الطبقـة الوسـطى في المجتمـع، لأنهـا ضمانة الاسـتقرار السـياسي والمجتمعـي، فاسـتقرار المجتمعـات يقـاس باتسـاع وفاعليـة طبقتهـا الوسـطى.

4- تعزيـز التماسـك الاجتماعـي، إذ فعـل الاسـتبداد المديـد فعلـه بإضعـاف البنيـة المجتمعيـة وتفكيكهـا، وشـيوع العلاقـات مـا قبـل الوطنيـة فيهـا، ثـم جـاء الـصراع ليزيـد الطـين بلـةً، ويـترك مـن حيـث الممارسـات والعنـف الـذي مارسـه ندوبًـا قـد يصعـب مداواتهـا وتجاوزهـا، ومـن هنـا تـأتي أهميـة التعويـل عـلى قيـام نظـام ديمقراطـي في سـورية المسـتقبلية، يعمـل عـلى تجـاوز الوضـع القائـم مـن الانقسـام المجتمعـي، ويشـجع عـلى الاندمـاج بـين فئـات المجتمـع ، ويجـد حلـولًا للمسـألتين القوميـة والطائفيـة، القابعتـين في القـاع المجتمعـي السـوري، ويتوالـد عنهـما المزيـد مـن المظلوميـات الحقيقيـة أو المتخيلـة. وهـذه المظلوميـات لا تنفـك تنفجـر كلـما واتتهـا ظـروف للانفجـار.

سادسًا: خاتمة

يعـدّ العنـف السـياسي الـذي يمكـن أن تشـهده المجتمعـات مـن أسـوأ أنـواع العنـف وأخطرهـا، حتـى وإن كان كل عنـفٍ مسـتخدم بدرجـةٍ مـا لـه هـدفٌ سـياسيٌ، كَـبُرَ هـذا الهـدف أم كان بسـيطًا ومحـدودًا، وسـواءً مارسـته الدولـة ضـد مواطنيهـا، أو جـاء مـن جماعـاتٍ متمـردةٍ، لغايـة تغيـير القواعـد الناظمـة للعلاقـة بـين السـلطة والمجتمـع، كلـما جـرى الإخـلال بهـا، أو حتـى في الـصراعـات والحـروب خـارج حـدود الدولـة، أو مارسـته الجماعـات الإرهابيـة العابـرة للحـدود، وبـما أن العنـف يعطـل تنميـة المجتمعـات، فإنـه يدفـع النخـب كـي تعمـل عـلى تنميـة العوامـل التـي تحـد مـن العنـف السـياسي الـذي يتهددهـا، وتفسـح المجـال أمـام شـيوع الـصراع السـياسي الـذي تقيـده القوانـين المتفـق عليهـا مجتمعيًـا، ويحـترم قواعـد اللعبـة السياسـية المعمـول بهـا، ونتائـج الانتخابـات وتـداول السـلطة، وفي دولـةٍ كسـورية تعـاني حالـة عـدم اسـتقرارٍ مزمنـةٍ، وتحكـم فيهـا لخمسـة عقـودٍ نظـام حكـم اسـتبدادي، عمـم بنهجـه حالـةً غـير مسـبوقةٍ مـن العنـف السـياسي، فإنـه يتوجـب عـلى النخـب عـلى مختلـف أوجـه نشـاطها، أن تتحـضر وتسـتحضر كل الإجـراءات، التـي تسـمح بتجـاوز الحالـة مـن التدهـور المجتمعـي والاقتصـادي، حـال اشـتغال الحـل السـياسي، كـي يسـتطيع هـذا المجتمـع اسـتعادة زمـام المبـادرة، والمشـاركة في تأمـين مسـتقبلٍ أفضـل للأجيـال المقبلـة.

المراجع:

- سـيل، باتريـك، **الـصراع عـلى الـشرق الأوسـط**، ط10 (د. م: شركـة المطبوعـات للنـشر والتوزيـع، 2007).

- محمد، نشوى، **العنف السياسي** (د. م: المركز الدولي للدراسات، 2012).

«العنف الموازي» ضدّ الاحتجاجات الشعبية والثورات

إلياس البراج


إلياس البراج

أستاذ جامعي، وباحث وصحافي ومترجم. دكتوراه في «علوم الإعلام والاتصال» تخصّص وسائل الإعلام الجماهيري والمجتمع (فرنسا، جامعة غرونوبل، 1990)، ماجستير في الدراسات الإسلامية عليا في كلية الإمام الأوزاعي (بيروت 1984)، مستشار غير متفرغ لمجلة (الثقافة العالمية) الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، مدير تحرير سابق لمجلة (الثقافة العالمية)، مستشار غير متفرغ في مؤسسة جائزة البابطين للإبداع، باحث في الشؤون اللبنانية والعربية، كاتب سياسي في صحف ودوريات عربية عديدة (السفير، البيان الإماراتية/ الملحق السياسي، الوطن الكويتية)

تمهيد

لطالما تعمد الوصول إلى «السلطة» بالدم، سواء في بدايات تكونها أو في مراحلها اللاحقة. شدد عالم الاجتماع الألماني **ماكس فيبر** وآخرون كثيرون على العلاقة بين «سلطة الدولة وممارسة العنف»، حتى إن **كارل ماركس** ذهب إلى اختصار التاريخ بأنه «قطارٌ يسير على سكةٍ من الدم»[1]. ولم يميز أكثر علماء الاجتماع وفلاسفة الفكر السياسي بين العنف والسلطة، ولا ينتهي عنف السلطة وسفك الدم في أكثر الأحيان حتى بعد استحواذ «المنتصرين» على الموارد والحكم. يمكن أن يحدث الاستثناء حتى الآن في الكيانات التي تبلغ فيها الدولة ثوابت إنسانيةً مُعمّمةً وواعيةً، أي عادلة في صيانة الحقوق، إلى درجة تُقنع مكوناتها ككل، -جماعاتها وأفرادها، بضرورة نبذ العنف لأنه يهدّد مصالح الفرد والجماعة على السواء. وبترسخ هذا المسار جيلًا بعد جيل ليتحول هذا «النبذ» إلى تطورٍ حضاريٍ، وإلى قيمةٍ أخلاقيةٍ بذاته.

(1) لا تزال كتابات عالم الاجتماع الالماني ماكس فيبر (1920-1864) عن السلطة والعنف موضوعًا للعديد من المؤلفات والدراسات المعاصرة، وتلخص دراسة «السلطة والعنف» لحليمة خلوات، في دورية «الحوار الثقافي- المجلد 3، العدد 2، الصفحات بين 38 و44، الصادرة في منتصف سبتمبر 2014، الكثير من تلك الكتابات والدراسات حولها. أما عن نظريات كارل ماركس لناحية السلطة والثورات والعنف وتبسيطها، يمكن مراجعة كتاب» من الميثولوجيا إلى المادية التاريخية، من الوهم إلى العلم لرياض صوما، دار الفارابي، بيروت2019-، 200 صفحة. كذلك يمكن الاستفادة في الموضوع نفسه من كتاب «سوسيولوجيا الحرب والعنف» لعالم اجتماع الأيرلندي سينيشا مالشيفيتش الصادرة حديثًا عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر.



نظريًا، عندما تتحقق الثقة والمصلحة المصيرية المشتركة، يصل الكيان السياسي إلى مستوىً يقوم فيه المجتمع بمكوناته ككل بحماية السلطة، كمؤسسةٍ عموميةٍ. هذا البلوغ «الإنساني» لا يزال نادرًا طبعًا. في الحالات الأخرى، والأعم، تبقى السلطة في موقع الاستعداد للقمع واللجوء إلى العنف وسفك الدم، كأدواتٍ جاهزةٍ للاستخدام عند أي «خطرٍ» داهم يهدد أصحابها، وذوي المصالح المتفعين منها، عندما تكون سلطةً فئويةً (طبقيةً، طائفيةً، إثنية، حزبيةً، عائلية... إلخ).

لعنف السلطة أنواعٌ وأشكالٌ لا تحصى. وبمفهومه الواسع الانتشار، أي العنف «الرسمي» الذي تمارسه الأجهزة العسكرية والأمنية والاستخباراتية، توجد العديد من الطرائق والأدوات، هذا عدا العنف «غير المادي» أو غير الملموس، مثل القهر النفسي أو الأيديولوجي- العقائدي- الطائفي- أو الثقافي والقومي، وما إلى ذلك.

وقد تلجأ السلطة، بمفهومها العميق وبقواها المهيمنة، إلى عنفٍ غير قانوني وغير مُعتَرفٍ به قانونيًا من السلطة نفسها، وغير موثقٍ في الأوامر الإدارية، فتكلف أفرادًا أو مجموعاتٍ، لا صفة رسمية لها -إعلاميًا على الأقل- بالقيام بمهماتٍ أمنيةٍ أو قتاليةٍ، علنيةٍ أو سريةٍ، لغاياتٍ تختلف من حالةٍ إلى أخرى. هذا النوع من العنف أيضًا، قد يكون له صورٌ شتى (اغتيالات، ضغوط على خصوم داخليين أو خارجيين، الاستعانة بمرتزقة محليين وأجانب مافيات الأعمال والمشاريع، التضييق على الإعلام، القرصنات الإلكترونية... إلخ)[2].

تهتم هذه المقالة/ الدراسة تحديدًا بعنف السلطة الذي تضخّم ظهوره في السنوات الأخيرة وتحديدًا منذ 2011 في العالم العربي، وأصبحت تتردد المصطلحات الخاصة به في الإعلام العربي والأجنبي، وعلى الألسن من المحيط إلى الخليج. وقد تكرّر في عدة دولٍ مكونًا ظاهرةً لا مفر من دراستها في الشكل والمضمون والسياق[3] في محاولةٍ لتحديد «شروط» نجاح أو فشل هذا النوع من العنف. فكثرة اللجوء إليه في السنوات العشر الماضية، والدلالات العميقة التي أوحي بها ومرت مرور الكرام، لم تنل غالبًا الاهتمام المتناسب مع النتائج المأسوية التي أحدثها في بعض مسارات الحركات الشعبية، أو مع الحوادث المأسوية التي تسبب بها في عدة حالاتٍ ضد المدنيين والاحتجاجات السلمية.

---

(2) من المفيد في السياق مراجعة المقابلة مع رسلان طراد، الذي نشر في العام 2017، كتاب The Murder of a Revolution (اغتيال الثورة) في بلغاريا، وفي العام 2020، كتاب Russian Invisible Armies (الجيوش الروسية الخفية)، الذي كتبه مع كيريل أفراموف، حول الشركات العسكرية الخاصة الروسية مثل مجموعة فاغنر: https://carnegie-mec.org/diwan/86234

ومن المهم في الموضوع نفسه مراجعة دراسة «القانون الدولي والشركات الأمنية- العسكرية الخاصة» للدكتورة سمر خمليشي، الصادرة في العدد 26 من «مجلة المعهد المصري» العلمية المحكمة لشهر أبريل/ نيسان 2022، والتي تتناول دور هذه الشركات في الحروب والصراعات الدولية كفاعلٍ أساسٍ يعتمد عليه، ومدى شرعية نشاطها من خلال القانون الدولي وحقوق الإنسان. للمزيد عن الدراسة: https://ei-journal.org

(3) يلاحظ **سينيشا مالشيفيتش** (مصدر سابق في هامش 1) أن التحليلات المعاصرة تجفل من الدراسة السوسيولوجية لأصول العنف الجماعي (والحرب) والطبيعة الدموية للحياة الاجتماعية، على الرغم من أنه صُنع جُلّ التاريخ البشري المدوّن مع الحرب، وكانت من المكونات التي أسست النظام الاجتماعي الحديث.

أي أن إطار الدراسة هنا هو العنف الظاهر العلني الذي قامت وقد تقوم به مجموعاتٌ محسوبةٌ على السلطة خلال الثورات والانتفاضات التي عرفت في بداياتها بالربيع العربي منذ مطلع العقد الماضي، ومحاولة مقارنة بعض تلك الحالات، من حيث الأساليب، والانتماء الاجتماعي أو العصبوي، ومدى تشابه واختلاف النتائج التي ساهم في تحقيقها. أي ذلك النوع من العنف الموجه إلى قمع وترهيب وقمع الحراك والاحتجاجات الشعبية السلمية في أثناء تلك الثورات والانتفاضات. وهو لا يشمل إذًا العنف الذي يُستخدم في حالات الحروب الأهلية أو النزاعات المسلحة التي نشأت بعد الثورات والانتفاضات. وفي هذا الإطار فإنه بالانتقال إلى الواقع، يظهر «العنف الموازي» الذي تمارسه السلطة عن طريق مجموعاتٍ محسوبةٍ عليها، ولكنها غير مرتبطةٍ بها رسميًا، بأسماء تختلف من بلدٍ إلى آخر، لكنها تتمتع بخصائص شبه واحدة، «البلطجية» في مصر و«البلاطجة» في اليمن و«الشبيحة» أو «شبيحة النظام» في سورية، و«الزعران» في الأردن، والميليشيات والشبيحة (وأحيانا القمصان السود) في لبنان والعراق، و«المرتزقة» في ليبيا و« القوات المتمردة» في السودان... إلخ؛ تختلف مسميات هذه المجموعات غير الرسمية والتابعة، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، لأجهزةٍ أو قوىً وأحزابٍ نافذةٍ في السلطة، تمارس العنف بطرائق مختلفة، وتحظى في الوقت نفسه بتغطيةٍ ضمنيةٍ وتسهيلاتٍ ميدانيةٍ من الأجهزة القمعية الرسمية.

أي أن «العنف الموازي» لحساب السلطة يقتضي هنا عدم تمتع الفاعل بأي صفةٍ رسميةٍ معلنةٍ، لأسباب عدة، من بينها جَعْله مؤهلًا لممارسة العنف والإجرام، في حالات تجنيب مسؤولي السلطة الرسمية من المساءلة القانونية، أو من أي سلطةٍ رقابيةٍ أو قضائيةٍ، محليةٍ أو خارجيةٍ، ومن دون التقيد بأي حدودٍ كتلك التي تقيد عادةً العنف الرسمي للسلطة، أو تجعل تجاوزها محط إدانةٍ في المحافل الحقوقية والدولية.

وكلما كان هدف السلطة من البلطجة والتشبيح، أو عنف الجماعات الموالية لها، هو ترهيب المحتجين والمتظاهرين المدنيين وتفريق جموعهم، وكسر عزيمتهم أكثر فأكثر، كلما زادت انتهاكاتهم وبطشهم، ويمكن ربط ذلك أيضًا بما أُشيع وعُرِف عنهم من «همجيةٍ» أحيانًا، وبالصورة الذهنية الراعبة على نطاقٍ محلي وخارجي.

هذه الحالة النفسية تستحق بدورها اهتمامًا بالدراسة والتحليل. لكنها جزءٌ من عوامل موضوعيةٍ تشيع ظاهرة العنف الموازي في سياقاته التاريخية والاجتماعية. فظهور أنواع وآليات «العنف غير الرسمي» التابع للسلطة لم يأتِ من فراغ. صحيحٌ أنه كثُر استخدام الأنظمة الحاكمة أو القوى المهيمنة على السلطة للعنف، خصوصًا في السنوات الأخيرة، لكن يمكن ربطه بجذورٍ تاريخيةٍ راسخةٍ، وإرجاعه إلى مرحلة ما قبل نشوء الدولة. علمًا أن بعض المهتمين والدارسين الأجانب يذهب إلى عدّ بعض مظاهر العنف، وحتى الإجرام أنها السلطة بذاتها، وأنها هي الحاكم الفعلي أو الخفي، كما فعل الإيطالي «**روبيرتو سافيانو**» الذي خلص في نهاية تحليلاته وتجاربه «المرّة» إلى أن «ظاهرة عصابات المافيا هي في الحقيقة «ظاهرة حكمٍ» وليست «ظاهرةً إجراميةً بسيطةً»»[4].

---

(4) في كتابه «الجمال وجهنم» La Beauté et l'Enfer يتناول الكاتب، وهو صحافي استقصائي، كيف أن المافيا (وكنيتها في الإيطالية «الغامورا» (Gomorra) في نابولي أصدرت عليه حكمًا بالإعدام، وقد تحول هو إلى بطلٍ لدى الرأي العام الإيطالي، لكنه اضطر إلى العيش متنقلًا في أمكنةٍ سريةٍ.



عكس التاريخ!

يمكن القول إنه ومنذ المجتمعات البدائية ثم العشائرية والزراعية والقروية، سبق العنف «السياسي» قيام الدولة بقرونٍ على الأقل. زمنيًا، سبق العنف «السلطة» بمفهومها الحديث. وخلال تلك المراحل من طابعه «غير الرسمي»، واكب العنف نشوء وتنظيم الجماعات، ثم المجتمعات المدنية ثم قيام الدولة، بتكوينها الهجين من جماعاتٍ كانت متحاربة، ثم كانت دولة المؤسسات المنظمة اللاحقة التي احتكرت القوة وشرعت لنفسها ممارسة القوة والعنف ضد معارضيها أولًا. وهكذا، نشأ عنف السلطة الرسمية كتطورٍ (فرضه المنتصر، المنتصرون بشكلٍ ما) للعنف غير الرسمي.

إذًا، العنف والسلطة صنوان، حتى في المجتمعات الأكثر ديمقراطيةً وسلميةً حيث تكثر القوانين والقواعد الضابطة لانتهاك حريات التعبير والتظاهر والتجمع، أو المقيدة للتمرد على القهر. فالدولة تحتاج إلى قوةٍ إقناعيةٍ كانت سابقًا قوىً أكثر قمعية (ردعية)، ولكنها بقيت وستبقى، ويجب أن تكون جاهزةً لحفظ مبادئ العقد والتشارك ولو بالقوة، ولا يحق لغيرها استخدام هذا العنف (تظاهرات السترات الصفراء في فرنسا- ومن المفارقات أن الرئيس الفرنسي اتهم المتظاهرين بالبلطجة)[5].

من هنا يمكن القول إن عودة ظهور هذا العنف بعد نشوء الدولة الحديثة، يعكس من جهةٍ عجز السلطة التي تلجأ إليه، ويحمل من جهةٍ ثانيةٍ دلالاتٍ تتجاوز الانحراف عن مسار التاريخ والانقلاب على مفهوم المؤسسات والدولة، وتصل إما إلى الإجرام، بمعنى الانتقام، وإما إلى ميولٍ ونياتٍ للتراجع عن أسس الاجتماع السياسي القائم للكيان المعني، ما ينزع «الشرعية» الزمنية التي اكتسبتها سلطة هذا الكيان حتى لحظة اعترافها بفشل أجهزتها الردعية عن التعامل المسؤول مع الاحتجاجات السلمية واضطرارها إلى العودة واللجوء إلى عنفٍ غير شرعي بالاستعانة بمجموعاتٍ غير رسميةٍ، من موالين لها أو مرتزقة. وهذا بدوره يعني المغامرة بكل شيءٍ من أجل السلطة، بما في ذلك الدفع باتجاه إعادة/ إرجاع الكيان إلى مراحل تاريخيةٍ سابقةٍ، للدولة والمجتمع، خاصةً إذا كان مثل هذا الكيان لا يزال عرضةً للتفكك والتقسيم، ولم يكتمل نضوجه بعد، ولا تزال تنقصه أركان بناء الثقة بين مكونات الشعب الرئيسة والمؤسسات الرسمية والقوى السياسية القائمة عليها.

أي أن السلطة، سواء في حالات هيمنة عائلةٍ أو حزبٍ أو فئةٍ خاصةٍ من الأقليات الإثنية أو الطائفية، عندما تلجأ إلى هذا النوع من العنف وتتيح لمجموعاتٍ «موازيةٍ» استخدام أدوات وأسلحة من كل نوع ممكن، هي تبلغ الآخرين -ضمنًا وعبر بعض منابرها «غير الرسمية» أحيانًا- أنها مستعدةٌ لكل أنواعٍ العنف الهمجي كي تحافظ على الحكم والهيمنة استنادًا إلى شرعية القوة بصرف النظر عن أي شرعيةٍ أخرى على الرغم من مخاطر العودة بالتنظيمات السياسية الحالية إلى مرحلة تاريخية سابقة[6].

للمزيد، راجع: **روبيرتو سافيانو**: «"المافيا" ظاهرة حكم»، http: / /eti.ae /FCrg.

(5) في رأي **ماكس فيبر** «الدولة وحدها لها الحق والمشروعية في استعمال العنف المادي من أجل السيطرة على الأفراد».

(6) يرى البعض أن مصير الدولة التي تجنح إلى العنف هو الفشل في نهاية المطاف، من حيث شرعية سلطتها، وأيضًا من حيث القدرة الاقتصادية، وبقول عالم الاجتماع النمساوي جون فريدمان إن «الدولة التي تتصف بسوء الحكم والقمع تفقد شرعيتها في نهاية المطاف، حيث تجنح إلى اللجوء إلى القوة، وهذا يوقعها في فخ ابتلاع الموارد والتي كان يمكن استخدامها على نحوٍ أفضل بدلًا من

دلالاتٌ في العمق

على الرغم من وحدة المنشأ في السياق التاريخي- السياسي، وكذلك منطلقات المصلحة العضوية بين السلطة والمدافعين عنها بكل الطرائق، فإن التجارب أو الاستخدامات الحديثة الأخيرة في العالم العربي لهذا العنف تبيّن أن الأحوال الخاصة بكل كيانٍ أو مجتمع أو دولةٍ تطبع بلا شكٍ طرائق استخدامه ومسمياته والقائمين به، كما تؤثر في نجاحه أو فشله في تحقيقِ الأهداف التي تتوخاها السلطة منه. وهذا ما يمكن استكشافه أو الاقتراب منه أكثر من خلال دراساتٍ مفصلةٍ أكثر لكلٍ من حالات تونس ومصر وسورية والعراق وأخيرًا لبنان.

ومن خلال تتبع هذه الحالات في السنوات الماضية ومعايشة بعضها عن كثب، يمكن استنتاج الكثير من الخلاصات، كما أن المقارنة بين هذه الحالات- الاستخدامات، من حيث السياق الوطني الداخلي لكل منها، ومن حيث طبيعة النظام، ومن حيث هوية وانتماء القائمين بالعنف الموازي، يتيح استخراج العديد من السمات والقواعد والقوانين الحاكمة لهذه الظاهرة.

فانتشار هذه الظاهرة في كل ثورات وانتفاضات العقد الماضي تقريبًا (بدءًا من ثورة الياسمين في كانون أول/ ديسمبر 2010 في تونس)[7]، يؤكد أننا أمام أنظمة حكم عربيةٍ ذات طبيعة تفكيرٍ متشابهةٍ إلى حدٍ كبيرٍ لدى الفئات المهيمنة وتعلقها بالسلطة وكيفية الدفاع عن كراسيها. الأكثر دلالةً هو أنها تؤكد وجود فئاتٍ غير قليلةٍ وغير هامشيةٍ وعوامل موضوعيةٍ راسخةٍ، في التركيبة السياسية الاجتماعية السائدة في مجتمعاتٍ تدعم «الحق» في استخدام النظام والقوى المهيمنة لهذا النوع من العنف.

ترتبط المجموعات القائمة بالعنف لمصلحة النظام والسلطة بالبيئة والتركيبة الاجتماعية لها ارتباطًا وثيقًا، ولا يمكن فصلها عن مسار الدائرة الداخلية الضيقة للنظام ذي الطبيعة الأمنية، حيث تسعى الطبقات/ الفئات التي تستفيد من السلطة بطرائق شتى إلى الدفاع عن مصالحها ما استطاعت، وهي مستعدةٌ للانخراط في مواجهة كل من يهدد منافعها المستمدة من هذه السلطة وهذا ينطبق حتى على جماعات وأفراد المرتزقة. وهي لا تنفكّ تظهر وتثبت وجودها، قبل الثورات الاحتجاجية، حيث إنها (كانت) تشتهر مثلًا بأدوارها في مواسم الانتخابات وفي مشاكل القرى والأحياء، وفي مواسم الفتن والتظاهرات، وفي تعبئة الجماهير وقت المهرجانات، وهي لا تتحرك تلقائيًا، بل لها مفاتيح معروفةٌ لدى السلطات بصورةٍ أو أخرى، وهي تمثل في بعض الانظمة جزءًا تشغله الأجهزة القمعية الرسمية بوتيرةٍ «موسميةٍ» أو على الطلب، وقد كان لمجموعات البلطجة في مصر مثلًا مفاتيح- زعماء نُشرت أسماؤهم

إنفاقها على جهاز الشرطة والجيش، كما أن لجوء الدولة إلى القمع يضفي وحشيةً على العلاقات الاجتماعية، ويشجع الفساد، ودولةٌ في ورطةٍ كهذه دولة ضعيفة» (انظر: **جون فريدمان** (تأليف) (2010)، ربيع وهبة (ترجمة وتقديم)، التمكين سياسة التنمية البديلة، العدد 1648، (القاهرة: المركز القومي للترجمة)، ص138.

(7) بدأت ثورة الياسمين تعطي ثمارها سريعًا بتنازلاتٍ متتابعةٍ من نظام زين العابدين بن علي لمطالب المحتجين والثوّار الذين أثبتوا إصرارًا متزايدًا في وجه أجهزة الشرطة والأمن، وشهدت وقوف الجيش التونسي على الحياد، ثم تنحّي بن علي ورحيله المفاجئ خارج البلاد. وكانت أبرز ممارسات العنف الخفي فيها استخدام النظام لمجموعاتٍ من القناصة المجهولين توزعوا في (أوكار التمرد) الذي تسببوا بمقتل العشرات، يضاف إليهم مقتل آخرين على يد «فلول» بن علي التي انضوت في «مجموعاتٍ» مسلحةٍ غداة رحيله).



في مواقع الإنترنت. وفي سورية بدأ تسليح الميليشيات الحامية للنظام بُعيد حوادث ومجازر حماه مثلًا، فأصبحت مثل سلطةٍ موازيةٍ فعلًا وقد فصّل الكاتب والصحافي البريطاني **باتريك سيل** الذي اشتهر بقربه من الأسد الأب وأركان نظامه: كيف ولماذا أقام الأخير نظامًا أقرب إلى «النظام المزدوج»، الذي كان أساسه «أمن النظام»، في «المجتمع السوري كله»، ثم شرح أسباب «تسليح الحزب الحاكم والمتعاطفين معه» إثر المواجهات مع الجماعات والأخوان المسلمين وحوادث حماه في 1979 و1980، حيث «تكونت في كل مدينةٍ ميليشياتٌ من المواطنين»[8].

وترتبط مجموعات العنف الموازي مع السلطة الرسمية بنيويًا، لكنه ارتباطٌ غير رسمي، وذلك من أجل تحقيق الأهداف المرجوّة منها. وهي قد تتألف من «فتوات» ومن مساجين أحيانًا، و«مخبرين» متعاونين على القطعة (كما الحال في مصر)، ومن طبقاتٍ منضويةٍ في شبكة مصالح النظام أيضًا أحيانًا أخرى، مثل مجموعاتٍ شبابية تنتمي إلى أسر طائفية أو عائلات محظية تستفيد من موظفين و«مفاتيح» كبار (كما في سورية)، أو من قوىً غير رسميةٍ مهيمنة بالمعنى الأمني، مثل تنظيماتٍ حزبيةٍ مسلحةٍ موازيةٍ، بحيث أصبحت هي نفسها بما تملكه من القوة والنفوذ سلطةً موازيةً للسلطة أو ما يسمى «دويلة داخل الدولة» (كما في لبنان والعراق). وتتنوع هذه الاستفادة بين نشاطٍ تجاري غير مشروع ومخصصاتٍ حزبيةٍ دوريةٍ، بدلًا من القيام بمهمات مراقبةٍ أمنيةٍ واستخباراتيةٍ، حتى في حالات السلم، كما الحال في لبنان والعراق مثلًا[9].

مخاطر وتوصيات

أخطر الأدوار التي تؤديها مجموعات العنف غير الرسمي المدفوع من السلطة هو نجاحها، مع بعض الحملات الدعائية، بإظهار انقسام شعبي «ميداني» مهما كان حجمه، في الشارع، وأمام العالم عن طريق الكاميرات والبث المباشر، حيال السلطة والنظام. فهي تقوم بسهولةٍ بافتعال المواجهات مع أو داخل المتظاهرين والتسلل إلى تجمعاتهم، بغاية زرع الشك لدى الرأي العام والمراقبين بحجم تمثيلهم الشعبي،

(8) راجع كتاب باتريك سيل «الأسد/ الصراع على الشرق الأوسط»، ط6 (بيروت: شركة المطبوعات للنشر والتوزيع)، ولا سيما الصفحات بين 285، و530.

(9) يقتضي عنف السلطة في كلٍ من العراق ولبنان تحليلاً مفصلاً، نظرًا إلى أن المجموعات التي تتولى ممارسة العنف الموازي والخادم للنظام «مزايا» خاصةٍ غير مسبوقةٍ، كونها تجمعاتٌ وتنظيماتٌ مسلحة تحظى باعترافٍ ما هنا وهناك. فعلى خلفية دورها في مقاومة الاحتلال الأميركي وتنظيم الدولة الإسلامية في العراق أصبحت فصائل «الحشد الشعبي» تستفيد من التقديمات والرواتب. وفي لبنان يحظى حزب الله وتشكيلاتٌ كثيرةٌ تدور في فلكه باعترافٍ ضمن معادلة «جيش شعب المقاومة» لإسرائيل. لكن انخراط جميع هذه التنظيمات وأسلحتها في نزاعاتٍ داخليةٍ وحروبٍ خارجيةٍ أوصل الى اتهامها بالهيمنة على قرارات السلطة الرسمية. وهي بتركيبتها الطائفية والمذهبيّة وبعلاقاتها مع إيران و«الحرس الثوري» تحوّلت إلى موضع خلافٍ يومي، فيما أصبحت الذراع الحامية الأولى والأخيرة لقوى الأنظمة والسلطة، وهو ما تكشف وثبت عندما تولى الحشد في العراق والحزب في لبنان مهمات قمع الثورات والتظاهرات وتخريب وتكسير ساحات وحرق خيم المعتصمين في الفترة من أواخر تشرين الأول/ أكتوبر 2019 إلى بدايات 2020 في بيروت، أو اغتيال المئات في بغداد والجنوب العراقي في التظاهرات التي اندلعت في مطلع تشرين الأول/ أكتوبر 2019، خلال حكومة عادل عبد المهدي المقرب من فصائل «الحشد الشعبي»، حيث اغتالت مجموعاتٌ مسلحةٌ «مجهولةٌ» العشرات من الناشطين والداعمين للتظاهرات التي سقط فيها مئات القتلى من المتظاهرين والمدنيين، إلى جانب آلاف الجرحى والتسبب بمئات الإعاقات، واختفاء وخطف أكثر من 150 شخصًا.

وأن هنـاك انقسـامٌ شـعبيٌ، وحتـى داخـل صفـوف المعارضـين و«الثـوار» بشـأن المطالبـة بتغيـير أو إصـلاح النظـام.

وفي الاتجـاه نفســه تقريبًــا، يمكــن أن تهــدف بعــض المجموعــات إلى زرع الفــوضى وإشــاعة البلبلــة في صفـوف المتظاهريـن وسـاحات المعتصمـين، بـما في ذلـك ارتـكاب سرقـاتٍ منظمـةٍ، والتسـبب باعتـداءاتٍ شـتى وتضخيمهـا إعلاميًـا، مثـل التضـارب بـين مجموعـات المتظاهريـن، أو التحـرش المنظّـم وأحيانًـا الجماعـي بالنسـاء (وببعـض المشـهورات أحيانًـا)، كـما حـدث في ميـدان التحريـر في القاهـرة ومداخلـه ومخارجـه عـلى يـد مجموعـاتٍ منسـقةٍ، بهـدف تشـويه سـمعة الثـورة والمتظاهريـن وإثـارة غضـب المرجعيـات الدينيـة عليهـم، ودفـع الفئـات المحافظـة إلى هجـر سـاحات الاعتصـام والتظاهـرات.

لقـد طـورت جماعـات العنـف المـوازي ممارسـاتها في مواجهـة الثـورات والانتفاضـات العربيـة، وتمكنـت بنسـبةٍ كبـيرةٍ مـن التشـويش عـلى بعـض الثـورات والانتفاضـات العربيـة، وسـبّبت أحيانًـا انقسـامًا داخـل صفـوف المتظاهريـن، ولا سـيما إثـارة الفـوضى أو تكسـير ممتلـكاتٍ عامـةٍ ومنشـآتٍ خاصـةٍ بحجـة الانتقـام مـن رمـوز النظـام أو المنظومـة والفئـات المسـتفيدة منهـا (مثـل تكسـير فـروع المصـارف ومحـالّ العلامـات التجاريـة في وسـط بـيروت، بهـدف تشـويه انتفاضـة 17 تشريـن الأول/ أكتوبـر 2019، وإبعـاد بعـض الفئـات الاجتماعيـة عـن المشـاركة فيهـا.

ويـزداد خطـر مجموعـات العنـف المـوازي في المجتمعـات المتنوعـة طائفيًـا وإثنيًـا (وعشـائريًا) حيـث يمكـن السـلطة مـن خلالهـا أن تلـوح للمتظاهريـن والمعارضـين ولقـوى المعارضـة ككل، بقدرتهـا عـلى تحويـل الـصراع باتجـاه الفتنـة العامـة، أو الحـرب الأهليـة، وتأجيـج العنـف وتحويلـه شـيئًا فشـيئًا إلى مواجهـاتٍ مسـلحةٍ (وحتـى الاسـتعانة بقـوىً خارجيـةٍ)[10].

وتطـرح هـذه المخاطـر الكثـير مـن التحديات عـلى مسـتوياتٍ عـدةٍ. أولها الوعـي السـياسي والوطني الشـامل تجاههـا، وقـد يكـون طرحهـا عـلى النقـاش العـام أفضـل كثـيرًا مـن المهادنـة والنيـات المبيتـة، وانتظـار الحلـول مـن الخـارج. أمـا اسـتمرار موازيـن القـوى الداخليـة لمصلحـة سـلطاتٍ موازيـةٍ تتفـوّق بقـدرٍ مـا عـلى سـلطة مؤسسـات الدولـة، مـن شـأنه أن يتحـوّل إلى أمـرٍ واقـعٍ مـن نـوعٍ جديـدٍ في المجتمعـات التعدديـة، تحديـدًا.

وأمـام قـوى المعارضـة الشـعبية والحـركات المدنيـة تحـدٍ مـن نـوعٍ آخـر يقطـع مـع الاحتجاجـات العفويـة القابلـة للخـرق والخاليـة مـن تنظيـم مسـؤولٍ يمنـع اسـتغلالها يمينًـا أو شـمالًا ويسـاعد أحيانًـا في تحقيـق أهـداف السـلطة وتغطيـة العنـف ضـدّ الحـركات الشـعبية. ومـن ذلـك الاهتـمام بمعلومـات بعـض المشـاركين

(10) فـي لبنـان دأبـت مجموعـات أو مسـيرات علـى الدراجـات الناريـة علـى اسـتهداف المتظاهريـن والثـوار منـذ انتفاضـة تشـرين الأول/ أكتوبـر 2019 تحديـدًا مـع إطـلاق هتافـات «شـيعة، شـيعة» صريحـة، مـع مـا لذلـك مـن غايـاتٍ تؤجـج المشـاعر الطائفيـة والمذهبيـة علـى الرغـم مـن أن جماهيـر الانتفاضـة فـي سـاحات العاصمـة كانـت مختلطـةً مـن مختلـف المناطـق والمذاهـب والتيـارات الفكريـة المدنيـة. وقـد تكـرر واتسـع اسـتخدام هـذه الهتافـات حتـى فـي مسـيراتٍ «احتفاليـةٍ» اتُهمـت باسـتفزاز مناطـق طائفيـةٍ أخـرى، إلـى درجـةٍ أخافـت فـي أيـار/ مايـو 2022 حتـى أنصـار الحليـف المسـيحي (التيـار العونـي) للثنائـي الشـيعي فـي المناطـق المحاذيـة للضاحيـة الجنوبيـة فـي بيـروت، وأدت لاسـتنفاراتٍ شـعبيةٍ فـي الأحيـاء. حينهـا، ولأول مـرةٍ، خـرج أميـن عـام حـزب اللـه حسـن نصراللـه فـي خطبتـه الأولـى بعـد الانتخابـات النيابيـة الأخيـرة للعـام 2022، الـى القـول إن هـذا الهتـاف «لا يناسـب» لا الحـزب ولا حليفتـه حركـة أمـل، ولا الشـيعة، وقـد اكتفـى بالتسـاؤل: «مـا معنـى هـذا الشـعار».



وسجلاتهم. وفي موازاة ذلك تكتسب التوعية بمختلف جوانب هذا العنف أهميةً قصوى وتتطلب اهتمام المراكز الحقوقية كلها، ومنظمات المجتمع المدني والمعارضة الوطنية والمحامين ووسائل الإعلام «المستقلة»، إلى جانب اهتمام مؤسسات الدولة مثل القضاء والجيش في الدول التي لا ينحاز فيها هذان الجهازان للسلطة الحاكمة.

ولا بدّ على المدى المتوسط والبعيد من الاهتمام الاجتماعي والتشريعي لوضع حدٍ للسكوت المريب عن العنف غير الرسمي وانتهاكات القائمين فيه، وإفلاتهم من العقاب على جرائمها ضد المدنيين ودورهم في حماية الأنظمة الاستبدادية والقمعية. كما حصل في محاكمة المسؤولين المتهمين بالوقوف وراء موقعة الجمل في القاهرة[11]، ذلك يبقى عنصر تهديد يزعزع الامان والاجتماعي ويشوه الثقة بين الناس ومؤسسات الدولة، حتى وإن رحل النظام وتغير الحكام. علمًا أن ذلك لا يلغي ضرورة دمج هذه المجموعات وعناصرها وتأهيلها في النسيج الوطني الديمقراطي، إنما ليس مكافأتها.

وبناءً عليه، ونظرًا إلى سعة الظاهرة ومخاطرها وتداعياتها، فإن على الدارسين والباحثين أيضًا التوسع في إخضاع كل جوانب هذه المشكلة للبحث ومحاولة استخراج أفضل سبل التعامل المنهجي معها، اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا.

---

(11) تؤرخ «موقعة الجمل» في مصر لحوادث ودلالاتٍ مفصليةٍ بالنسبة إلى الظاهرة قيد الدرس. فقد وقعت في الأسبوع الثاني من ثورة 25 كانون الثاني/ يناير التي طالبت برحيل نظام محمد حسني مبارك. وقد طبقت فيها خطةٌ «منسقةٌ» جدًا بين مسؤولين في النظام، وضباط أمنٍ تابعين له و«أنصار» للحزب الوطني الحاكم ومجموعاتٍ بلطجية، ضمّت مجرمين سابقين ومساجين مُفرج عنهم، وكانت الغاية المعلنة منها، والتي شارك إعلام النظام في التمهيد النفسي، لإجبار المعتصمين على مغادرة ميدان التحرير.
اقتحم البلطجية المهاجمون الميدان راكبين الجمال (من هنا جاءت التسمية) والبغال والخيول وحمل بعضهم السيوف، بينما انتشر قناصةٌ على أسطح البنايات المطلة على الميدان الشاسع. وقد شبهها بعضهم بمعارك العصور الوسطى. وسقط فيها خلال يومين عشرات القتلى ومئات الجرحى من المعتصمين الذي صمدوا في الساحة حتى انقلبت النتيجة لمصلحتهم مساء اليوم التالي، وبدأ نظام مبارك بالتقهقر والتراجع أكثر فأكثر.
وفي ما خص قدرة السلطة على الهروب من المسؤولية الجنائية للعنف الموازي، تقدم محاكمة المسؤولين المتهمين في تلك الموقعة نموذجًا مؤسفًا جدًا، وعلى الرغم من تقارير لجنة تقصي الحقائق عن تلك الموقعة من عشرات الشهود، إلا أن المحكمة التي أقيمت لاحقًا لمحاكمة نحو 25 متهمًا في هذه الموقعة في نظام الرئيس المخلوع أنه أراد السيطرة على ميدان التحرير، حكم ببراءة جميع المتهمين. لمزيد من التفاصيل:
«موقعة الجمل. النقطة المفصلية في إطاحة مبارك» https://aja.me/fwl4w
«موقعة الجمل: الدرس الأول في ثورة 25 كانون الثاني/ يناير» https://bit.ly/3cdQRCG
عن المجموعات المؤدلجة والعنف: «يمكن للتنظيمات الاجتماعية ولعملية الأدلجة أن تساعد، وغالبًا ما تفعل ذلك، في تحويلنا إلى آلات قتلٍ بارعةٍ وضاريةٍ. والفكرة الأساس هي التالية: أي عنفٍ جماعي طويل الأجل، خاصةً الصراعات واسعة النطاق كالحروب، يقتضي وجود هذين المكوّنين الجوهريين: قدرةً تنظيميةً بنيويةً معقدةً، وأيديولوجيا مُشرعِنة قوية وفعالة. فلأن البشر لا يمارسون العنف على نحوٍ طبيعيٍ وتلقائي، تتطلب ممارسته بنجاعةٍ على نطاقٍ واسعٍ، كما في الحرب، آليات سيطرة اجتماعيةً تنظيميةً متطورةً جدًا، ومذاهب أيديولوجيّة مفصلة جيدًا وممأسسة لديها القدرة على تبرير هذا العنف. يقول كولينز معبرًا عن ذلك ببراعةٍ: «لو لم تكن المعارك الكبرى منظمةً اجتماعيًا على نحوٍ جيدٍ لغدت مستحيلةً". المصدر: **سينيشا مالشيفيتش، سوسيولوجيا الحرب والعنف**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، تاريخ النشر: 01/ 01/ 2022.

العنف بين النَّبذِ المجتمعي والتّشريع السياسي: أيُّهما الواقع في تونس؟

كوثر الردّادي


كوثر الردّادي

باحثة تونسية، تحصّلت على الإجازة التطبيقية في علم الاجتماع (كلية 9 أفريل)، باحثة في الماجستير اختصاص تنمية محلية وعمل جمعياتي في قسم علم الاجتماع، نشرت عددًا من الدراسات والمقالات في مجلات ومواقع تونسية.

> *«كل سياسةٍ إنّما هي صراعٌ من أجل السلطة؛ والعنف إنّما هو أقصى درجات السلطة»*
>
> رايت ميلز

إنّ الناظر في التاريخ، قديمًا كان أو معاصرًا، يلاحظ أنّ فترات السلم قليلةٌ أو أقصر مقارنةً بفترات الحرب الطويلة. فحتى وقتٍ ليس ببعيدٍ كانت الحروب أبرز الساحات التي يتمظهر فيها العنف، ويتم فيها استعراض القوة العسكرية أمام طرفٍ أقل قوةً أو في محل ضعفٍ مقارنةً بالأول (نذكر كمثالٍ على ذلك الحربين العالميتين)، وأحيانًا تكون لغاية استرداد السيادة من كيانٍ محتلٍ (حروب التحرير مثالًا). بعد ذلك سادت نزعة العنف والصراع داخل البلد الواحد مع تغيّر طرفيه، فلم يعد أحدهما داخليًا والآخر خارجيًا، بل كلاهما من الداخل ونعني بذلك الدولة أو الحاكم (الآمر) والمحكوم (المطيع).

يُقرن العنف بالسلطة في حالة الأنظمة الشمولية أو غير الديمقراطية، فالمنطق يقودنا إلى القول إن الديمقراطية وسيادة القانون سيكونان بمنزلة الخلاص من «العنف»، خصوصًا في ظل انتقالٍ ديمقراطي تمرّ به عدة دولٍ في المنطقة العربية مثل تونس. لكننا نلاحظ تضاعف وتيرة العنف مجتمعيًا وسياسيًا ما يدعونا إلى التساؤل عن: **مَردّ هذه الظاهرة؟ وهل بالإمكان حصرها والتحكم فيها؟**

المفاهيم التي نروم فهمها من خلال هذا الطرح أو التناول هي:



1. الدولة

يتسم هذا المفهوم بـ «المرونة» الدلالية، ذلك أنه يأخذ عدة مناح للفهم، تختلف باختلاف حقول الاشتغال عليه وما تتضمنه من مداخل نظريّة ومنهجيّة؛ بدءًا بالفلسفة، السياسية منها خاصةً، والتاريخ والعلوم القانونية وعلم النفس، وعلم الاجتماع الذي يعرِّف الدولة أنّها: مجموعةٌ متميّزةٌ من النّظم التي تملك سلطة إصدار القوانين التي تحكم المجتمع. فهي بتعبير **فيبر** «تحتكر القوة المشروعة» داخل حدود إقليم معينٍ. معنى ذلك أن الدولة ليست كيانًا موحّدًا، وإنّما مجموعةٌ من النّظم والمؤسسات التي تصف الإقليم ومؤشرات الصراعات السياسية التي تنشأ بين المصالح المختلفة حول استخدام الموارد وتوجيه السياسة العامّة[1]. ولا يمكن اختزالها في هذا الجانب فحسب كونها قبل كل شيءٍ تضافرًا بين فكرة النظام المنشود (الحريّة) التي توحّد جماعةً بشريّةً ما، وجسم القواعد الملزمة[2].

2. العنف

لفهم العنف أو تناوله بالدرس كظاهرةٍ اجتماعيةٍ، يمكننا العودة إلى عدّة نظرياتٍ مثل «المدرسة البيولوجيّة» التي تحلّل السلوك الإنساني، كالعنف، من منطلق دوافع غريزيةٍ بيولوجيةٍ كامنةٍ في الطبيعة البشرية، ويقترب هذا الطرح مما تقدمه بعض المدارس النفسية السيكولوجية. لكننا في هذه المقالة اخترنا الاعتماد على مصادر ينصبّ اشتغالها على «المدرسة الاجتماعية». بذلك يمكن تعريف العنف أنّه ظاهرةٌ اجتماعيةٌ، وآليةٌ من آليات الدفاع عن الذات ضد المخاطر التي تواجه الإنسان، ومن أجل البقاء والاستمرار في الحياة، وأن هذه الآلية الدفاعية هي إحدى الطاقات الغريزية الكامنة في الكائن الحي التي تستيقظ وتنشط في حالاتٍ دفاعيةٍ أو هجوميّةٍ، يستوي فيها الإنسان والحيوان على حدٍّ سواء. وقد اكتسب العنف اليوم دلالاتٍ جديدةً بارتباطه بالمعنى الحقوقي الحديث للكلمة، وأصبح قريبًا من معنى القوة والشدة. وهو ليس مجرّد فعل إرادةٍ، بل يتطلّب وجود شروطٍ وأحوالٍ مسبقة، من أهمها السلطة والقوة وأدواتها القمعيّة وتبريراتها الأيديولوجية التي تستمد منها شرعيّتها[3].

3. السلطة

يتقاطع مفهوم «السلطة» مع عدة مفاهيم مثل «القوة» و«التحكّم» و«الاستبداد» وغيرها. ويعرف **فيبر** «السلطة» «Macht» أنها كلٍ فرصةٍ تُتاح للفرد لجعل إرادته الخاصة تتغلب في كل علاقةٍ اجتماعيةٍ، حتى وإن واجهت صدًا ومقاومةً، فإنها تقتضي دائمًا القدرة على التحكم في أفعال الآخرين وسلوكهم[4]. وقد قسّم **فيبر** السلطة إلى ثلاثة أنواع هي: السلطة العقلانية التي تستمد شرعيتها من القانون، ثم

(1) جوردن مارشال، **موسوعة علم الاجتماع**، محمد الجوهري وآخرون (مترجمون)، مج2، ط1 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص733.

(2) أنس الطريقي، **في مفهوم الدولة** (د. م: مؤمنون بلا حدود، 23 أيار/ مايو، 2020).

(3) إبراهيم الحيدري، **في سوسيولوجيا العنف والإرهاب**، ط1 (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص18، 20.

(4) Max Weber, Économie et société, Julien Freund et al. (trad.), Jacques Chavy et Éric de Dampierre (sous la dir.), **Recherches en sciences humaines** (Paris: Plon, 1971), pp. 69-71 .

السلطة الكاريزميّة ويقودها شخصٌ غير عادي «خارق»، والسلطة التقليديّة التي تعتمد على الإيمان بالتقاليد المتوارثة من الماضي (الدين، العائلة، القبيلة... إلخ).

في ضوء ذلك يمكننا القول إن للسلطة معانٍ عدة تتجلّى في أنظمة وبنى اجتماعيةٍ عديدةٍ بالتوازي مع الدولة التي تعدّ الجهاز الأكبر الحاضن لها.

أنواع السلطة

بدايةً علينا الإقرار بأن فكرة التحرّر أو التملص الكامل من السلطة، أي العيش في حالة اللاسلطة تعدّ ضربًا من «الطوباوية». فقد عرفت المجتمعات أشكالًا عديدةً للسلطة قبل بروز مفهوم «الدولة» الحديث، ذلك أنّ الفرد منذ لحظته الأولى وعهده بالحياة يخضع بشكلٍ أو آخر إلى أحد أنواع السلطة؛ على غرار السلطة الدينية التي كانت تمثّلها الكنيسة في العصور الوسطى، وكذلك اجتماعيًا بدايةً بالأسرة، يكفي أن يقرِّر أحدهم عنك ماذا ومتى تأكل وتشرب وتلبس، ثم أين تدرس، ليتطوّر الأمر إلى اختيار العلاقات (مع من تمشي، أو تتحدث، أو تجالس... إلخ)، ونقصد هنا سلطة الأبوين التي قد يصعب التخلّص منها لاحقًا، أي عندما يصبح للفرد ذاته المتفرّدة وهويّته الخاصة التي ما تنّفك تتطوّر باستمرارٍ، الأمر الذي يعطل عملية السير الطبيعي نحو «الاستقلالية» (في معناها الأخلاقي والحيوي لا السياسي) في مرحلةٍ لاحقةٍ. ثم تأتي المدرسة حيث سلطة المعلم والمدرسة في حد ذاتها كهيكلٍ تنظيمي. يمكن عدّ هذه المؤسّسات ترجمةً حضوريةً لمفهوم «الدولة» المقترن بالضرورة بمفهوم «السلطة» وما يكتنفه من دلالات: كالخضوع/ الأوامر/ الضبط/ النظام/ الردع، وغيرها. ثم برز مفهومٌ آخر للسلطة تحدث عنه **ماكس فيبر** وهو «البيروقراطية» كإحدى علامات الرأسماليّة النظامية التي تمثل بدورها سلطةً اقتصاديةً تُمْلِي قواعد ونظام إنتاجٍ عالَمِين وجب النسج على منوالها.

يحيلنا الحديث عن الدولة على مفهوم آخر في العلاقة مع «السلطة» وهو «**السلطة السياسية**» والتي توظف «العنف» بأشكاله المتعددة: ماديًا ومعنويًا ونفسيًا واجتماعيًا، وكذلك اقتصاديًا. وينقسم إلى «عنفٍ رسمي» تمثله الدولة بمختلف أجهزتها الأمنية والعسكرية (الاعتقالات، المداهمات، التوقيفات... إلخ)، يقابله «عنفٌ غير رسمي» أو غير شرعي لأنه يُمارس خارج حلبة السلطة، ويمثله عادة الشعب والمعارضة (الثورة، الغضب الشعبي... إلخ).

ما علاقة العنف بالسلطة؟

انفردت الدولة الحديثة بالسلطة من خلال احتكارها وسائل العنف التي توظفها لحفظ «السلم المجتمعي» أي المحافظة على حالة اللا فوضى، برعاية حياة الناس وممتلكاتهم عن طريق العقاب والزّجر. وتسمّى حالة «العنف الشرعي» هذه بـ «السلطة الحيويّة» Bio pouvoir على حد تعبير **ميشيل فوكو**. وتُسْتَمَد تلك الشرعية من الثقة التي بنتها الدول الحديثة، في بداياتها، مع مواطنيها الذين فوّضوا لها وظيفة رعايتهم. وبما أن الدولة/ النظام the system تضطلع بوظيفة حفظ الأمن، يخوّل لها بالتالي أن توظف العنف لدرء العنف، فهي تمنح نفسها مشروعيّة ممارسته، أي التبرير المستخدَم لاستمرار السيطرة، بمعنى إضفاء الشرعية عليها. تطوّرت بذلك أدوات العنف بتطوّر مفهوم السلطة نفسه. العنف يزرع الرعب، والرعب يؤدي إلى الخضوع والانقياد؛ هناك علاقةٌ عضويّةٌ قائمةٌ ودائمةٌ



بين الخوف والاستبداد، وليس في حقل السياسة علاقة أوثق من هذه؛ يبرزها التاريخ، يعلّلها النظر، وتؤكّدُها الملاحظة اليوميّة. يصح القول إذًا إنّ الثنائي «الخوف والاستبداد» هو المستوى الأصل والأوليّ للسياسة[5]. تقول **حنة أرندت** في أثرها «في العنف»: إن السلطة والقدرة والقوة والتسلّط والعنف كلها ليست سوى كلماتٍ تشير إلى الوسائل التي يحكم بها الإنسانُ إنسانًا آخر، لقد عُدَّت مترادفاتٍ لأن لها الوظيفة نفسها.[6] يوحي الطرح الذي قدمته **أرندت** في مؤلفها آنف الذكر بأن للعنف بعدًا «تأسيسيًّا- إصلاحيًّا»، وتقدم في ذلك مثال الحروب والثورات، فهو بذلك «وسيلةٌ» ضمن سيرورة إصلاح (الثورات والانتفاضات)، وتأسيسٌ أو بناءٌ، لكنّه متى أصبح/ تحوّل إلى «غايةٍ» في حدّ ذاته فإنه يدمّر السلطة، فـ «السلطة لا يمكنها أن تنبع من فوهة البندقية».[7]

ويختلف العمل السياسي البحت عن العمل السياسي العنيف، إذ يُظهر الأول المبادئ التي يريد البشر أن ينظموا العالم على أساسها، بينما يُظهر الثاني مُصادرة الفعل الذي يؤدي إلى مثل هذه الوسائل.[8]

السلطة في تونس: تمظهرات العنف السياسي والمجتمعي

مثّل الحراك العربي الذي أوقدت شعلته من تونس تمردًا وطعنةً في جسم ما عُرِف بـ «السلطة الأبوية السياسية» التي فُتِتتْ هيبتها الزعامتية المزعومة، وكانت خطوةً مهمةً أذنت بالثورة على مختلف «البنى الوصائية» سياسيًا واجتماعيًا في تبنٍ واضح لثقافة الحريّة، في إطار ما عرف بـ «الانتقال الديمقراطي». يتكون هذا المفهوم من مصطلحين: الانتقال والديمقراطي، وكلمة «انتقال» بحسب المعجم العربي هي مصدر فعل انتقل أي «تحوّل إلى»، والفترة الانتقالية تعني «فترة تحوّلٍ من وضع إلى آخر ما يمهد لمرحلةٍ مقبلةٍ، بقطع النظر عن درجة السلبيّة أو الإيجابية في الفعل.» أما كلمة «ديمقراطي» فهي ببحسب المعجم العربي: «شكل من أشكال السلطة والحكم يعود فيه القرار إلى الشعب، ويتمتّع في جوّه كل مواطنٍ بحقوق المواطنة كاملةً: الحرية والمساواة والعدل وحق إبداء الرأي. ويشير **بادي** و**هيرمت** في كتابهما «**السياسة المقارنة**» إلى أنّ العديد من الدراسات لا تعتمد مصطلح «الانتقال الديمقراطي» وإنّما تعوّضه بـ «الانتقال السياسي»[9]. كان ذلك التحوّل أو الانتقال بمنزلة حلم مجتمعي أصبح ممكنًا، ولاحت بوادر تحقّقه، لكنّه سرعان ما أخذ منعرجًا آخر خيّب آمال العديد من التونسيين، وبخاصةٍ الشباب الذين أُقصوا من التمثيليّة السياسية، ولم يكن لهم حضورٌ في حكومات ما بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011، الأمر الذي أضعف ثقتهم بالدولة ومؤسساتها؛ فقد بينت استطلاعات الرأي في عام 2012 للمرصد الوطني للشباب بأن 8.8 في المئة من الشباب الريفي و31.1 في المئة من الشباب المديني فقط يثقون في المؤسسات السياسية، و46.6 في المئة من الشباب التونسي لا يثقون بالعملية السياسية ككلّ. يمكن إرجاع ذلك لأسباب عديدة، من بينها: تواصل ممارسة السلطة/ النظام للعنف في الفضاء العمومي

(5) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص10-11.

(6) حنه آرندت، **في العنف**، إبراهيم العريس (مترجم)، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1992)، ص38.

(7) المرجع نفسه، ص47.

(8) معتصم الشارف، **السياسة والعنف في فكر حنة آرندت**، (د. م: مؤمنون بلا حدود، 8 نيسان/ أبريل 2020).

(9) سنيا حشّاد، **الشباب والمسار السياسي في تونس بعد الثورة**: أطروحة دكتوراه، (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، كانون الثاني/ يناير 2019)، ص39.

كالملاعب والساحات والأحياء، خاصةً في الوقفات الاحتجاجية وأحيانًا في المسيرات السلمية، والتي أصبحت لا تخلو من «المتراك» (أداة تشبه العصى، سوداء اللون يحملها الشرطة)، والغاز المسيل للدموع، تليها توقيفات، وأحيانًا أحكام بالسجن بتهم مثل «هضم جانب موظف عمومي». وتعتبر الصورة المرفقة دليلًا مرئيًا يوثّق عنف الدولة –التي ما زالت تمارس سلطويّتها حتى بعد عام 2011– ويعرّي حقيقتها.

المصدر: وكالة تونس أفريقيا للأنباء

مُنحت إلى هذه الصورة، وهي بعدسة الفوتوغرافي الشاب **حمزة كريستو**، الجائزة الثالثة في اليوم العالمي لحرية الصحافة الذي أحيته النقابة الوطنية للصحافيين التونسيين بشعار: «ضرورة حماية حرية التعبير والصحافة في ظلّ مخاطر العودة إلى الوراء» يومي 12 و13 أيار/ مايو 2022. هذه الصورة من الوقفة الاحتجاجيّة لاتحاد الشباب الشيوعي التونسي يوم 19 كانون الثاني/ يناير 2021 في شارع الحبيب بورقيبة في العاصمة تونس؛ وهي توضِّحُ الاعتداء الأمني باستعمال الغاز المسيل للدموع على المحتجين والصحافيين (دخانٌ كثيفٌ يحجب الرؤية وصحافي/ فوتوغرافي يحمل معداته هاربًا).



فالجهاز الذي يُفترض أن يرعى أمن المواطنين، أضحى هو نفسه مصدرًا للخوف وبث الرّعب، ويمكن القول إن في ذلك إجهاضًا لحلم «الثورة» ولوائح فشلٍ ذريع للنظام. «الدولة الفاشلة» كما يصفها **تشومسكي** هي تلك التي تتسم بـ «عدم القدرة أو عدمَ الرغبة في حماية مواطنيها من العنف [....]، والخاصية الأخرى هي النزعة إلى عدّ نفسها فوق القانون، محليًا أكان أم دوليًا، ومن ثمّ إطلاق يدها في ممارسة العنف وارتكاب العدوان»(10). هذا النوع من العنف يسمى «العنف المباشر» ويمكن ملاحظته بمستوييه المادي واللفظي. يوجد نوعٌ آخر ينضح من البُنى يسمى «عنفًا بنيويًا» ويأخذ بعدًا رمزيًا ومعنويًا قد يبدو بسيطًا لكنّه نافذٌ وعميقٌ من حيث آثاره. يشكل العنف البنيوي والرمزي أهم رصيدٍ معنوي استخدمته السلطات الأبوية لإعادة إنتاج نفسها، وهو يعتمد على الإخضاع من خلال القهر وإذلال الأفراد وضرب ثقتهم بمقدراتهم على التميز نحو الأفضل(11).

ويمثل التجذّر الثقافي- الديني للعنف (الفتوحات في التاريخ الإسلامي) إلى جانب الصراع وأحيانًا التنازع على السلطة (مثل الأحزاب السياسية، ومن يمثلها في المجلس النيابي التونسي الذي كان مسرحًا للعنف)، والمصالح المادية ممهدًا لثبات العنف لا سياسيًا فحسب، بل ومجتمعيًا أيضًا، أي في العلاقات الاجتماعية، وأبرزها العنف الأسري: العنف الزوجي وتعنيف الأطفال والمسنين، وقد صدرت أرقام مفزعة من وزارة المرأة والأسرة التونسية عن العنف خلال فترة الحجر الصحي، فقد أصبح المواطن التونسي -شأنه شأن المواطن العربي عمومًا- على درجةٍ عاليةٍ من التوتّر المؤدي بدوره إلى العنف، نتيجة تراكم الضغط الاقتصادي والاجتماعي والناتج بدوره عن ضغط النظام واحتدام الصراع بيّنًا كان أم ضمنيًا.

حتى وإن أصبح العنف مشاعًا وما ينفكّ يتضاعف، فإنّ طريق أو طرائق الخلاص تظلّ ممكنةً ومتاحةً في حال وُجِدت إرادةٌ قويةٌ بمستوييها السياسي والمجتمعي. وتتطلّب تلك الإرادة اشتغالًا يوميًا دؤوبًا يُترجم في المعاملات والممارسات بين الأفراد من ناحيةٍ، وبينهم وبين السلطة/ الدولة من ناحيةٍ ثانية بوصفهم مواطنين لا رعايا.

فلا يكفي أن تسجل الديمقراطية حضورها «الشكلي» كل أربع سنواتٍ (الانتخابات)، في حين تظل مقوّماتها الأساسية الأخرى مغيّبة، وإن وجدت فهي تكابد للبقاء محاولةً كسب «ضمان اللا رجوع».

(10) نعوم تشومسكي، **الدولة الفاشلة**، الكعكي سامي (مترجم)، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2007)، ص 12.

(11) محمد سعدي، «العنف البنيوي الماكر للأبوية السياسية محاولة لفهم صيرورة الحراك الديمقراطي ومآلاته»، **العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة**، ج1، ط1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).



قائمة المصادر والمراجع

أ. المراجع باللغة العربية

- أرندت، حنه. **في العنف**، إبراهيم العريس (مترجم)، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1992).
- تشومسكي، نعوم. **الدولة الفاشلة**، الكعكي سامي (مترجم)، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2007).
- حشّاد، سنيا. **الشباب والمسار السياسي في تونس بعد الثورة**: أطروحة دكتوراه، (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، كانون الثاني/ يناير 2019).
- الحيدري، إبراهيم. **في سوسيولوجيا العنف والإرهاب**، ط1 (بيروت: دار الساقي، 2015).
- سعدي، محمد. **العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة**، ط1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).
- الشارف، معتصم. **السياسة والعنف في فكر حنة آرندت**، (د. م: مؤمنون بلا حدود، 8 نيسان/ أبريل 2020).
- الطريقي، أنس. **في مفهوم الدولة** (د. م: مؤمنون بلا حدود، 23 أيار/ مايو، 2020).
- العروي، عبد الله. **من ديوان السياسة**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009).
- مارشال، جوردن. **موسوعة علم الاجتماع**، محمد الجوهري وآخرون (مترجمون)، ط1 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000).

ب. المراجع باللغة الأجنبية

- Max Weber, **Économie et société**, Julien Freund et al. (trad.), Jacques Chavy et Éric de Dampierre (sous la dir.), Recherches en sciences humaines (Paris: Plon, 1971).



ملف خاص

تجارب نسوية



دوامة - منذر بدر حلوم

مائي (30/21 سم)



في العنف السياسي ضد المرأة/ هوامش

بشرى البشوات


بشرى البشوات

شاعرة وكاتبة سورية، مواليد القنيطرة. درست الإعلام في جامعة دمشق. حاصلة على جائزة عبد الباسط الصوفي في القصة القصيرة 2005، حاصلة على جائزة عبد السلام العجيلي في القصة القصيرة 2008، مشاركة في المجموعة الشعرية «متحف الأنقاض»، وفي المجموعة الشعرية «نخال الخطا»، ولديها مجموعة شعريّة قيد الطبع. محرّرة في مجلة طلعنا على الحرية. تكتب وتنشر في العديد من الصحف والمجلات السورية والعربية.

قبل الشروع في الحديث عن العنف السياسي كتجربة شخصية، يبدو لي أن الفهم الشخصي للتجربة هو أحد وجوه الأهمية في استعادة التجربة، ولربما كان أعظمها على الإطلاق، فعادة ما تكون قدرة المرء على التفكر والفهم العميق في خضم التجربة أمرًا بعيد المنال، حيث إن الاستعمالات الشخصية لما تمكن تسميته أدوات الفهم تختلف في خضم التجربة عما بعدها.

يبدو لي أن الظواهر الذاتية كالرغبة والإرادة والطموح والإنجاز، في حال التجربة، تتلاحم مع موضوعها، فلا يعود الذهن قادرًا على الوقوف على مسافة كافية للانفكاك عن كونه الإطار الذي تجري من خلاله هذه السيرة. لكن الخروج من التجربة يفسح المجال لإعادة اشتغال ذهني، يُتوسَّل من خلالها استعمال منظورات مختلفة، لتجديد عدة معرفية مختلفة وتجنيدها، وتجريب استخدام أدوات جديدة في الفهم ربما.

أنوي القول إنه من الواضح اختلاف الموقف النفسي والذهني أثناء التجربة عمّا بعدها.

هل لما سبق من أهمية في سياق مقاربة العنف السياسي ضد المرأة؟ نعم أزعم ذلك لأنني انتبهت حينما عدت إلى الماضي حيث كانت لي تجربة عمل على مدار سنوات في الاتحاد النسائي، لم أكن وقتها قد فكرت مليًا بالأمر، لكنني بت أرغب في فهم الروابط فيما بين العنف السياسي والحاضن البيئي لهذا العنف.

يبدو لي أن العنف ضد المرأة عامة والسياسي منه بوجه خاص هو الشكل الأكثر تعقيدًا باعتباره عنفًا أولاً، وهو موجه ضد المرأة لأنها امرأة، أي لأنها شخص متمايز جنسيًا. وفي هذه الحالة ثمة شعور لدى من يحتكر السلطة، على اختلاف مستوياتها وأشكالها ودرجاتها في الحقل الاجتماعي،

السياسي والاقتصادي والثقافي، أن ثمة من يتهدد سلطة الذكور المستقرة تاريخيًا تقريبًا وهو من جنس مختلف، ما يعني أننا في صدد نوع من العنف المركب الذي ينطوي على التمييز فضلًا عن كونه عنفًا مع فهمنا بأن التمييز هو أيضًا شكل ناعم من العنف.

ربما كان عدم وجود وقائع مادية مباشرة أو غير مباشرة تشير بكل وضوح إلى العنف، في سياق تجربتي في العمل ضمن كوادر فرع القنيطرة للاتحاد النسائي، هو ما يفسر غياب الطرح العميق للأسئلة، أو أنني لم أكن وقتها أمتلك ترف التفكير والتحليل والقراءة والاستنتاج كي أفكر في موضوع كالذي أنا في صدده الآن.

إن عدم وجود وقائع مادية للعنف أو حوادث دالة عليه لم يكن ليمنع شعورنا أنا وبقية النسوة في هذا المكان، على اختلاف مستويات المسؤولية فيما بيننا، أننا لم نكن سوى أشخاص لا معنى لوجودهم، ولم نكن ندرك أن لنا وظائف أخرى ستفعلها جهات فاعلة، فهي لم تكن لتنشئ مثل هذا المكان من دون وظائف محتملة، لكننا كنّا مرحبات بوجودنا في هذا المكان بحكم الاضطرار للعمل، أي بحكم الاضطرار لدخل يساعد على تصريف شؤون الحياة.

كان ثمة شعور بخطأ ما، بل بخلل عظيم على مسرح الحياة هذه. يبدو أن نقصًا كبيرًا في القدرة على الفهم كان يتخللنا، فنحن ممثلون برتبة كومبارس، عاجزون عن فهم الرؤية الإخراجية على مسرح السلطة في دهاليز المجتمع وما يُفترض أنه شكله السياسي. فمَن هو المخرج؟ وأين هو النص؟ ولِمَ كل هذا المجتمع هو جمهور من سديم؟ وأين تقع الغايات؟

أدرك الآن في فسحة التعبير هذه، وبالعودة في الزمن إلى سنوات مضت، أن للعنف أشكالًا وأشكال، منها ما يخرج ويظهر ويتبدى ومنها ما يستتر بصمت ويكمن، أدرك الآن أننا كنّا في جو عام من العنف الأخرس، في بيئة عنف شاسعة، فكل فعل، أو تصريح، أو حركة، أو كلمة هو لغم يخشى الشخص ملامسته فينفجر.

ما القاع الذي ينبع منه العنف وأين تتوضّع طبقاته؟

لم يكن واضحًا لدي أن العنف الصامت هذا قادم من بيئتي المجتمعية عشائرية الطابع وهي مهاد تكويني، إلا أنني لم أجد من يتعرض لي بما يمكن توصيفه على أنه حالة من حالات العنف المادي أو غير المادي، الظاهر أو المبطن، المباشر أو غير المباشر، هذا لا يعني أن البيئة العشائرية هي بيئة ودية أو صديقة للمرأة، أو أنها غير منتجة للعنف، وهي على أية حال بيئة يُلاحَظ فيها تراخي القبضة السلطوية عمّا كانت عليه قبل عدة عقود. هذا يختلف طبعًا من مكان إلى آخر بحسب اختلاف الظروف الاقتصادية والتعليمية التي تفرض مستوى أعلى من التأثّر بمتغيرات الحياة وإذًا قابلية انفتاح أكبر على العالم.

إذًا، لم أفكر في أن البنية العشائرية هي بنية مولِّدة للعنف السياسي وغير السياسي ضد المرأة، على الرغم من كونها كذلك بحكم بنيتها نفسها كشكل قديم في رسم محاور القوة التي يتفوق فيها الرجل، وهو إلى ذلك المالك الحصري للسلطة والعنف والقرار. توجد حالات كثيرة ربما تشير إلى كون البيئة العشائرية هي مصدر من مصادر العنف السياسي وغير ذلك، لكن في حالتي يأخذني التفكير نحو هذا الجو العام المشبَع بعقدة السلطة والمفخَّخ بالعنف، حيث يقع توزيع حصص



العنف على الجميع من دون اعتبار لمسألة الجنس.

يبدو لي أن هذا الجو قد امتصَّ جميع أشكال ومستويات ودرجات السلطة ليعاود توزيعها بصورة عنف وفق مقتضيات الحفاظ على السلطة وضمان عدم المساس بها من طرف أي أحد، ذكرًا كان أم أنثى.

إذًا، نحن أمام نظام عام للعنف، مؤمّم لصالح فئة معينة، ما هو واضح فيها أنها تحوز هذه السلطة بأقصى درجات العنف، وترى أنها تمتلك الحق في سلب أي شيء، حتى حق الحياة المقدّس، الحق في سلبه من أي شخص، جماعة، أو حتى الشعب بأسره، في حال تعرضت هذه السلطة للتهديد.

يبدو لي أن نظامًا للسلطة كهذا قد تميَّز بمنهجين للسلوك السلطوي العنفي، فهو قد طوّع جميع أشكال السلطة التي يُفترض أن تنبث وتتوزع خلال مفاصل المساحة الاجتماعية مع الإبقاء على حريتها في ممارسة العنف الذي تُحدّد له الضوابط المانعة لاحتمالات التهديد الممكنة للسلطة المركزية. فهي قد صادرت ما للمؤسسة الدينية والقبلية وحتى ما للمؤسسات السياسية المرتبطة بها أصلًا من سلطات تقليدية تُصرَف بصورة قانون أو عرف.

هل ثمة فرق في أشكال السلطة ومستوياتها ومنابعها بالنسبة للمرأة؟ بمعنى آخر، هل يشكّل فرقًا ما أن المرأة تعاني اجتماعيًا من سلطة القبيلة أو سلطة الثقافة الدينية أو الأعراف والتقاليد أو أنها تعاني من سلطة نظام السلطة؟

في إطار مجتمعات الاستبداد المعقّد والمتشابك، فإن المرأة بلا شك تعاني من جميع أشكال ومستويات السلطة وما تنتجه من أشكال ومستويات العنف.

المشكلة التي لا تقل خطورة عن كون هذه السلطات معبّرة عن خلل فاضح في الميزان الوجودي بين المرأة والرجل هي في التشوه الذي أصاب نظرة المرأة لنفسها عندما تفكر في نفسها، وعندما يشركها رجال السلطة في ممارسة واهية للسلطة، فتستعير عقل الرجل وأدوات تفكيره وطريقته في التسلط وتقبل المشاركة بممارسة السلطة ليس باعتبارها الشخص صاحب الكيان، بل بوصفها زوجة فلان وأخت علان وابنة صاحب السلطان، وقد لا تستطيع بعض النسوة تمييز أن هذه السلطة هي سلطة رجال مستبدين وطغاة يُدخلون النساء ليس أكثر من ديكور يمكن أن يمنح صورة السلطة في الداخل والخارج بعضًا من البريق.

يبدو جليًا هذا العماء الشامل ومسخ العقول والأرواح الذي أصاب الجميع بفضل خبث السلطة التي تقتل الرجال والنساء معًا.

ما معنى اتحاد نسائي أصلًا وهل هناك في العالم الذي يتساوى فيه الرجال والنساء شيء اسمه الاتحاد النسائي؟ هل هذا إيحاء، وإن كان فاضحًا، بأن الرجال متحدون في السلطة على المرأة والرجل معًا، وهم في حاجة إلى مقابل شكلي من وحدة النساء لكن بشروط دوام سلطتهم وبمقاييس لا تتعدى تلميع الصورة؟ ما معنى وجود منظمة اتحاد نسائي تتبع شيء أكبر هو حزب البعث الذي تحوّل إلى فأر في قفص أصحاب السلطة، ما معنى كل هذه السلسلة من دجل السلطة

ووسواسـها الخنّـاس؟

سلاسـل ودوائـر ماهـي سـوى جهـاز معقّـد لاحتـكار السـلطة، قـادر علـى الانقضـاض علـى المجتمـع برجالـه ونسـائه عنـد الطلـب. فحيـن يحتـاج نظـام السـلطة إلـى إثبـات الجـدارة فـي العنـف والقمـع، تـرى الاتحـادات العماليـة والفلاحيـة والطلابيـة والمهنيـة والنسـائية كلّهـا وحتـى اتحـاد العفاريـت تخـرج لحمًـا يكسـي عظـم السـلطة.

تقـود هـذه التأمـلات بصـورة تلقائيـة إلـى الارتبـاط بيـن السـلطة والعنـف بجميـع أشـكاله، هـل همـا شـيئان مختلفـان أم أنهمـا مسـميان لمعنـى واحـد ام أن العنـف هـو أداة السـلطة أم أنـه جوهرهـا أم مـاذا؟

الاتحـاد النسـائي الـذي عملـت فيـه لسـنوات هـو أداة تأنيـث باهتـة سـاكنة ولا محـل لهـا مـن الفعـل سـوى كونهـا تـرس فـي آلـة سـلطة يحوزهـا قلـة مـن رجـال يقتلـون الرجـال والنسـاء معًـا حيـن الحاجـة، أي نظـام السـلطة هـذا وأي مسـمى؟

المقابـل العالمـي للاتحـاد النسـائي السـوري يذكّرنـي بيـوم المـرأة العالمـي ويـوم مكافحـة العنـف ضـد المـرأة وكيـف تُختصـر قضايـا كبـرى إلـى أيـام، مجـرد أيـام للشـعائر والطقـوس، تُقـدَّم فيهـا إحصائيـات ويسـيل فيهـا حبـر، تثـور النقاشـات ويحتفـل الإعـلام، ثـم يمضـي كل إلـى بيتـه بخيـر وسـلام.

يبـدو لـي أن السـلطة، وإن لـم تتغيـر فـي بلادنـا وأخواتهـا، تتوحّـش فحسـب، لكنهـا كمـا أتصـوّر قـد تغيّـرت علـى الصعيـد العالمـي. إذًا، فقـد تغيّـرت طبيعـة العنـف أيضًـا، لأن الفصـل بينهمـا غيـر ممكـن، وهـذا يعنـي أن خرائـط العنـف داخـل مـا يُعـرف بالعالـم المتقـدّم مختلفـة عمّـا هـو فـي عوالـم بؤسـنا.

يجـب أن ينفتـح السـؤال عـن طبيعـة التحـوّلات بصـورة أكبـر، علـى صعيـد الإنتـاج العالمـي للعنـف والبـؤس فـي حـق المـرأة، علـى عظمـة الفـوارق بيـن عوالـم البشـر. يجـب أن ينفتـح السـؤال العظيـم الخـاص بالعنـف ضـد المـرأة علـى سـؤال أعظـم عـن العنـف فـي حـق الإنسـان علـى هـذا الكوكـب، لأن جميـع مـن بنـي البشـر باتـوا موضوعًـا لعنـف السـلطة المرئـي وغيـر المرئـي، المباشـر أو غيـر المباشـر، فقـد بتنـا سـلعًا وأشـياء، وتجـاوزت القضيـة وصفهـا قضيـة عنـف ضـد المـرأة أو الرجـل، فقضيـة المـرأة باتـت قضيـة الرجـل الحـرّ، وقضيـة الرجـل باتـت قضيـة المـرأة الحـرّة فـي مسـتوى الإنسـانية.

تعقـدت أشـكال السـلطة ومسـتوياتها علـى الصعيـد الكوكبـي، ولـم يعـد من اليسـير فهـم إنْ كانت السـلطة أداة للبشـر أم كان البشـر وقـودًا فـي خزانـات السـلطة. قـد يبـدو الأمـر جليًـا أننـا عبيـد لمـا اخترعنـا مـن أسـواق وبضائـع وتقنيـات وبورصـات مدجَّجـة بأسـهم المـال، فأيـن تكمـن إذًا المصـادر العميقـة للسـلطة والعنـف؟

ربما علينا أن نفتّش عن الإجابات في دواخلنا من جديد.



العنف السياسي.. السياسيات ومحاولات الإقصاء

آلاء المحمد



آلاء المحمد
صحافية سورية وناشطة مدافعة عن الحقوق والحريات

لا تخلو حياة النساء السياسيات أو العاملات في الشأن العام من التحديات والعقبات، وغالبًا ما يقعن في صدامات مع أفراد مناهضين لوجودهن، لا يتوانون عن استخدام أي تكتيك أو أسلوب من شأنه أن ينفر النساء من هذه المجالات ويدفعهن للانسحاب منه.

كنت قبل أيام أشاهد إحدى حلقات مسلسل جميل وهناء الجزء الثاني، وفي هذه الحلقة كانت «إيمان» إحدى الموظفات تفكر في أنه من حقها أن تكون مديرة ويمكن للنساء أن يشغلن هكذا مناصب، فعرضت على المدير «جميل الحمصي» أن يطلقوا انتخابات والمرشح الفائز يحصل على الإدارة.

قوالب نمطية

في هذه الحلقة كانت تعليقات زملائها وزميلاتها في العمل محبطة جدًا، مثل عبارات «أنا ما بتصير مديرتي مرة!»، و«نحن النساء لم نخلق للعمل الإداري» و«المناصب للرجال»، ومن هذا القبيل، وفي الحقيقة هذا ما يقال أيضًا في مجتمعاتنا وفي الأوساط السياسية أيضًا.

إذ توضع النساء في قوالب نمطية تسمح لهن بالعمل في مهن معينة، وفي حال فكّرن في مهن أخرى يُتَّهمن بأنهن «سهلات أو وقحات أو مسترجلات»، ويتعرّضن للهجوم والنقد اللاذع ومحاولات الإساءة.

قالت لي إحدى السياسيات السوريات ذات مرة إن رسائل عديدة من غرباء ومجهولين تصلها على «المسنجر»، تطلب منها أن تكفّ عن العمل السياسي، يُنصِّبون أنفسهم أوصياء عليها، وفي بعض الأحيان تُرسَل إليها رسائل جنسية وتهديدات بإنهاء الحياة، وذلك لأنها سياسية ليس إلا!

من بين العبارات التي تُتَداوَل في الوسط السياسي الذكوري، أن النساء غير مهتمّات بالسياسة أو

أنهن غير قادرات على الخوض في مضمار السياسة، لكن الحقيقة هي أن هذه الأوساط لا تسمح للنساء بالدخول إليها، ولا تبذل جهدًا في تدريبهن وإعدادهن للعمل في هذا المجال.

غالبًا ما تَنبُذ التيارات السياسية المرأة وتحاول فرض الرأي عليها، وترفض استقلاليتها وفكرها الحر، وتتعرّض المرأة للإقصاء، كما يرفضون التعامل معها بندّية ولا يخاطبونها المخاطبة المهنية المحترمة، وإنما يستعيضون بكلمة «أخت أو مدام» بدل أستاذة أو دكتورة أو أي توصيف مهني آخر.

لا يمكن تجاهل الدور الكبير الذي قامت به السياسية السورية خلال العشر سنوات الماضية، بالتزامن مع الحراك السياسي النسوي في العالم، سواء على الإنترنت أو في الشوارع، وقد تُرجم هذا النشاط في بلدان عديدة ضمن صناديق الاقتراع، وزيادة أعداد النساء المرشحات للمناصب إلى أرقام لم تصل إليها من قبل.

يمكن أن نشير هنا إلى الحراك السياسي النسوي السوري، الذي يتمثل بالعديد من الجهات منها «اللوبي النسوي السوري» و«الحركة السياسية النسوية السورية» وغيرهما، حيث تعمل هذه المؤسسات على تمكين المرأة سياسيًا بالدرجة الأولى من أجل استمرار النضال السياسي في تعزيز مشاركة المرأة بشكل حقيقي ومؤثر.

تشويه السمعة

وقعت العديد من النساء السوريات، سياسيات وعاملات في الشأن العام، ضحية تشويه السمعة والإساءة، إضافة إلى حملات إلكترونية شنّتها مجموعة من الذكوريين والذكوريات، ومثال على هذه الحملات، هي نشر صورة لإحدى السياسيات بلباس البحر، وتمت ملاحقتها وإهانتها، إضافة إلى رسم كاريكاتير تمت الإشارة من خلاله إلى سياسية تعمل في تشكيل سياسي سوري معارض.

كما تتعرض بعض السياسيات في الداخل إلى التهديد بشكل دائم، منهن من تم تهديدها بالضرب والقتل والتنمر والتشهير على مواقع التواصل الاجتماعي لأنها خلعت الحجاب أو لأنها لبسته، وكل ذلك من أجل إبعادهن عن الشأن العام والعمل السياسي بشتى جوانبه.

العنف السياسي

إذا ما أردنا تعريف العنف السياسي ضد المرأة، فهو شكل من أشكال العنف الذي يمارس ضدها، وهو عنف ممنهج وموجّه، تُسلب المرأة من خلاله حقّها في التعبير عن رأيها السياسي؛ كالترشّح في البرلمان، المجالس البلديّة، أو في الأحزاب السياسية.

يأتي العنف السياسي نتيجة عدم المساواة الهيكلية ووضع قيود على المرأة تحول دون وصولها إلى مناصب القيادة لصنع القرار، وعدم تقديم المساعدة لها، إضافة إلى امتناع الأحزاب عن ترشيح نساء على قوائمها الانتخابية، كل هذا مرتبط بالتحيّز المتأصّل الذي يسببه القمع الذكوري المستمر والثقافة السياسية والاجتماعية السائدة. حقيقةً أرى أن هذا النوع من العنف من أكثر أشكال العنف تطرفًا، لأنه يساهم في ترسيخ الحالة المأساوية التي تعيشها المرأة في مجتمعاتنا، وبالتالي ينعكس على الدولة ومؤسساتها، وفي الحصيلة الاستمرار في استبعاد النساء من صنع القرار العام، وتجاهل حقوقهن.



هـذا النـوع مـن العنـف يُعَـدُّ انتهـاكًا لحقـوق الإنسـان، وعامـلًا لإعاقـة المشـاركة السياسـية للمـرأة وانتهـاكًا لحقوقهـا السياسـية.

ونجـد أن مؤشـر الفجـوة الجندريـة الـذي يصـدره المنتـدى الاقتصـادي العالمـي سـنويًا، الـذي يقيـس مؤشـر الفجـوة الجندريـة بيـن الرجـال والنسـاء علـى أربعـة محـاور –الصحـة، التعليـم، المشـاركة وفـرص الاقتصـاد، والتمكيـن السياسـي– يتقـدم فـي قطاعـي الصحـة والتعليـم ويتراجـع فـي القطـاع الاقتصـادي والقطـاع السياسـي.

لذلـك يجـب العمـل بشـكل أكبـر علـى فتـح مجـالات أمـام النسـاء للدخـول فـي العمـل السياسـي، وإيجـاد حلـول للتحديـات والمشـكلات التـي تواجههـن، إضافـة إلـى وضـع خطـط واسـتراتيجيات للنهوض بالواقـع السياسـي للمـرأة، أهمهـا النضـال مـن أجـل تغييـر التشـريعات والقوانيـن التمييزيـة ضـد النسـاء، ولا بـدّ مـن بنـاء مسـارات حديثـة تتيـح للفكـر المسـتقل الوجـود وإحـداث التأثيـر.

أنا امرأة.. زوجة وأم.. وأحلم بأن أكون رئيسة الجمهورية السورية

هدى أبو نبوت



صحافية وناشطة نسوية سورية، مهتمة بالشأن السياسي السوري، مدربة وناشطة في المجتمع المدني في مجال التمكين السياسي للنساء في سورية، تكتب في مواقع إلكترونية عديدة.

لم تكن مزحة

لم تكن نكتة خفيفة الظل، هذه العبارة التي قلتها يومًا لمجموعة من الشابات السوريات في محافظة إدلب عندما بدأت معهن رحلة التدريب على الحقوق المدنية والتمكين السياسي منذ عامين.

ولم تأت أيضًا في سياق «كسر الجليد» الذي نمارسه كمدربين/ ات، لسهولة التعارف والبدء في أي تدريب من دون عراقيل محتملة، فكيف إذا كان هذا النوع من التدريبات مجهزًا سلفًا بمطبّات ثقافتنا الشعبية التي تنمّط دور المرأة في المجتمع وتحدّ من طموحها وأحلامها.

بالتأكيد، أعلم أنه طريق ملغوم، خصوصًا مع تطبيع عدد كبير من النساء مع هذه الأدوار، بحيث أن النساء أنفسهن قد يسخرن بالخفاء من هذه الأمنية، لمعرفتهن أنها شبه مستحيلة التحقيق، وأغلبهن يختبرن يوميًا أنواعًا مختلفة من التمييز الجندري، على مستويات أدنى بكثير من الحلم بوصولهن لمراكز القرار.

مناهضة العنف ضد النساء.. حرب واحدة ومعركتان

تحمل المرأة في العالم كلّه منذ ولادتها تركة ثقيلة من التمييز على أساس النوع الاجتماعي، لكنّ المتغيرات الكبيرة على مستوى القانون وحقوق الإنسان، التي رافقت النضال النسوي الغربي، الذي تبلور في بداية القرن العشرين واتّسم بخطوات جدية للمطالبة بحق النساء بالانتخاب وإلغاء المعايير المزدوجة وتكريس المساواة بين الجنسين في دول العالم التي تصنف دول عالم متقدمة (على الرغم من اعتراضي على هذا التصنيف العنصري)، أدت إلى نجاح النساء في الغرب بعد نضال طويل في التخلص من التمييز الجندري في كثير من القوانين على مستوى العمل والمشاركة



بالحياة العامة، حيث استطعن حجز مواقع متقدمة في مراكز القيادة واتخاذ القرار السياسي، وبرزت أسماء مهمة في عالم السياسية مثل المستشارة الألمانية أنجيلا ميركل التي صُنّفت لعدة سنوات كأقوى شخصية في العالم. حتى أن المؤسّسات الأشدّ ذكوريّةً وعداءً للنساء في البلدان الغربيّة، أي التنظيمات الشعبويّة والقوميّة المتطرّفة، باتت لا تمانع في زعامة نساء كمارين لوبن في فرنسا.

في المقابل، في البلدان التي تخضع لأنماط بدائية بالحكم كالأنظمة الديكتاتورية المستبدة وما تنتجه هذه الأنظمة من انعدام للحريات العامة والخاصة ومن بنى تشريعية ترسّخ انعدام المساواة بين أفراد المجتمع من جهة، وبين الرجل والمرأة من جهة أخرى، بقيت المطالب بحقوق المرأة مجرد غطاء أو عملية تجميلية تُحسِّن شروط الحياة مع العبودية. حتى جاءت ثورات الربيع العربي، التي زادت معها توقعات الشعوب ببناء دولة مدنية سقفها القانون والعدالة الاجتماعية والمساواة الكاملة بين الجنسين، دولة مكرسة في دستورٍ يكفل حقوق المواطنة للجميع، لكن مع اختلاف مآلات ثورات الربيع العربي، فإنها لم تقدم أي جديد على هذا الصعيد، بل على العكس، بات للمخاوف من أن تفقد النساء مكتسباتٍ استحقتها زمن الأنظمة السابقة ما يبرّرها، وفي حالتنا السورية تحديدًا وتحوُّل الثورة إلى حرب غير منتهية صحابها تدويل الملف السوري، وُضع الحلم في خانة انتظار حلّ يكفل الانتقال السياسي والنهوض بسوريا من جديد.

إلا أن سنوات الحرب والتهجير وما رافقها من إجحافٍ وتجاهلٍ لحقوق المرأة من قبل جميع الأطراف أثبتت أن مواجهة المجتمع السلطوي الأبوي لا تقل أهميةً عن مواجهة المستبدّ والسلطات القمعية، وأن ثمة ارتباطًا عضويًا أو وحدةً في النضال بينهما، وأن دولة المواطنة هي الحلّ الوحيد لتحقيق العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع الواحد، وللتخلص من آثار عقودٍ من انعدام المساواة ومن الذاكرة الشعبية المحمّلة بثقافة تُخضِع المرأة وتحطّ من قدرتها وتقلّل من دورها في المجتمع. كما بيّنت سنوات الحرب حتمية العمل على تفكيك هذا الإرث، لإعادة الاعتراف بالمرأة كإنسان كامل الأهلية لا تحتاج لوصاية أو رقابة، ولتفكيك البنية المجتمعية الذكورية التي تناقض المواطنة المتساوية وتقف في وجه تحقيقها.

اختلال ميزان القوى والسلطة

تُحدَّد أدوار المرأة في مجتمعاتنا الشرقية منذ اليوم الأول الذي تبصر فيه النور، وتترسَّخ في عقلها الباطن قائمة طويلة من المسلمات تبدأ بـ (ناقصات العقل) وهو المدخل الذي يبيح للرجال مبدأ (الولاية والقوامة)، ولا تنتهي عند الأدوار النمطية المتاحة للنساء في المجتمع بوصفها زوجة وأم وإذا حظيت بفرصة للتعليم تصبح طبيبة أو معلمة.

وتبدأ رحلة إقصاء النساء من الشأن العام منذ الطفولة، ولا تخلو تقريبًا ذاكرة امرأة سورية من تجربة حرمانها من اللعب مع باقي الأطفال بالشارع بعد سن البلوغ، من هذه اللحظة الفارقة، أصبحت كل تصرفاتها وحركاتها وهواياتها وخياراتها بالحياة ترتبط بشكل مباشر بتضاريس جسدها (كأنثى)، وفي سبيل المحافظة عليه من عيون الناس وألسنتهم تقبل، مرغمة أحيانًا ومتماهيةً مع العادات والتقاليد في أغلب الأحيان، بطرق الأبواب المتاحة لها والتي تحدِّد مسار حياتها.



في حين تشرع الأبواب أمام الذكور للدراسة والعمل واكتساب الخبرات، واحتلال جميع المراكز القيادية في المجتمع من صفة رب الأسرة حتى رئيس الجمهورية، وتعمل جميع الدوائر الاجتماعية والتعليمية والثقافية وحتى الفنية على تكريس هذا الدور، والدفع بتفوق الرجل على المرأة بالعلم والعمل، والحكمة باتخاذ القرارات والشجاعة لمواجهة التحديات، فيكتسب صفة القائد وتشغل النساء مقعد التابع من دون أن يطلب منها حتى «الجلوس عليه».

إن تنامي شعور القوة والتفوق عند الرجال يعرّض النساء بطبيعة الحال إلى جميع أنواع العنف النفسي والجسدي، فقد وثّقت عشرات التقارير الدولية أرقامًا مخيفة للممارسات العنيفة ضد النساء في «الدول النامية» ومن بينها سوريا، في حين أن هناك أنماطًا من العنف ضد النساء من الصعب رصدها بالأرقام في مجتمعاتنا، لكنها تظهر بالنتائج في حياتنا اليومية، ومن بينها العنف الممارس على النساء العاملات بالشأن العام والسياسي بشكل خاص، الذي يجبرهن على الانسحاب والانكفاء عن المنافسة أو يحصر وجود بعضهن كأرقام تحقق كوتا نسائية في بعض المجالات، لكنها مهملة ولا تؤثّر في اتخاذ القرارات الحاسمة لعدم الثقة بكفاءتها، وهذا سبب إضافي يجعلني أرفض نظام الكوتا السياسية وأطالب بحقوق متساوية كمّية وكيفيّة تجعل دور النساء حقيقيًا وفاعلًا في جميع المجالات التي تعمل بها.

امرأة بألف رجل

اختبرت بنفسي هذا النوع من العنف النفسي الواقع علينا كنساء في الخوض في مجالات يظن الرجال أنها حكرًا لهم، وذلك عندما بدأت التدوين عام 2005 كوني مهتمة بالشأن السياسي في دولة لها تاريخ قمعي مثل سوريا، لم أتجرأ على الكتابة باسمي واخترت اسمًا مستعارًا، وخلال عامين وصل عدد متابعي مدونتي إلى 100 ألف متابع من جميع الدول العربية. كانت الأغلبية بطبيعة الحال من الرجال بسبب انكفاء النساء عن الخوض في الشأن السياسي خصوصًا في تلك الفترة.

بعد عامين امتلكت الجرأة لأعلن عن اسمي الصريح، وكانت معرفة أغلب الرجال أن وراء هذا العقل الحكيم كما وصفوه (امرأة) مفاجأة كبيرة لهم. توالت السنوات وبدأتْ الثورة وكنت أملك حسابًا على الفيس بوك منذ عام ٢٠٠٨ يحمل اسمي، وكانت أول مواجهة لي ضد النظام الديكتاتوري والمجتمع على حد سواء هو ضرب كل النصائح بإخفاء هويتي خوفًا من الاعتقال والتشبّث باسمي الصريح. لم يعرف المحيط الضيق في حينها السبب الحقيقي وراء قرار خطير كهذا، لكنني اختبرت شعوري سابقًا بالدونية عندما ظنَّ المدونون أنني رجل حتى استطعت أنا أنال اعترافهم بمنطقية أفكاري وارتقيت بنظرهم إلى مرتبة تسمح لهم بمناقشتها بجدية لأنني بنظرهم (امرأة بألف رجل).

الشرف والعار ليسا صفات أنثوية

طوال سنوات الثورة، من موقعي كصحفية مهتمة بالشأن السياسي وناشطة نسوية تدافع عن حقوق المرأة، لم أستطع فصل مطالب الثورة عن مقاومة الظلم الذي نتعرض له كنساء، خصوصًا بعد أن شاهدنا بالتجربة كيف أن النساء دفعن ثمنًا باهظًا من كل الأطراف المتنازعة التي استخدمتْ أجسادهن كأدوات حرب أو استغلتهن في المخيمات ودول اللجوء. حتى الناشطات والعاملات في



الشأن السياسي لم ينجينَ من هذا العنف، وقد يبدو للآخرين أن واقع المرأة العاملة في الشأن العام أفضل مقارنة بالنساء في المخيمات او النازحات، لكن التمييز والإقصاء ومحاولات الابتزاز واحدة، وإن اختلفت ظاهريًا بالنوع والكم.

تصلني يوميًا عشرات الرسائل من رجال يتابعون صفحتي على الفيس بوك، يهاجمونني فيها بأبشع العبارات حول هدم قيم الأسرة وتشجيع النساء على التحرر والفجور، عند كل منشور أشير فيه إلى حادثة عنف تتعرض له النساء أو عند نشر مقال يوضح أهمية النضال لبناء دولة مدنية تتمتع فيها النساء بحقوق المواطنة المتساوية. ولا تنتهي أشكال العنف عند هذا الإطار، بل تتصاعد بالتدريج حتى تصل إلى المنابر في المساجد من خلال التجييش ضد النساء العاملات في الشأن العام، حتى أصبح العمل السياسي للنساء على وجه الخصوص في الداخل السوري محفوفًا بمخاطر محاولات إبعاد النساء عن العمل السياسي التي لم تتوقف حتى في المؤسسات والأحزاب السياسية التي تشكلت بعد الثورة ومحاولات تهميش دورهن أو محاربتهن من خلال أجسادهن، تارةً بنشر صور خاصة لهن للتحريض ضدهن، وتارةً أخرى باستخدام الفن لنقد العمل السياسي النسائي باستخدام إيحاءات جنسية وضيعة. قد أكون محظوظة بأنني لم أتعرض لتجربة كهذه، لكن عدم تعرض بعضنا حتى الآن لا يحمينا من أن يكون السيف (الشرف/ العار) مسلطًا نحو رقابنا في أي لحظة يصنّفنا فيها الخصم أعداءً محتمَلين.

في المجتمعات الذكورية تُقيَّم النساء بناءً على جنسهن، ومن هنا يُمارَس العنف على مقاييس جسدها ومظهرها ومعدل جمالها، وتُحاسب على أي تقصير في العمل من خلال مفهوم الشرف الذي لُصِق بالأنثى، فهي من دون إرادة منها تتحمّل شرف الأب والأخ وابن العم وأصغر فرد في العائلة حتى تشمل المجتمع كله، وأي سلوك يصنّفه المجتمع خارج حدود هذا الشرف يبيح للجميع انتهاك خصوصيتها بأبشع الطرق ومحاسبتها على خيارتها الشخصية، فإذا خلعت الحجاب باعت دينها، وإذا ارتدت لباس السباحة على البحر تحولت إلى عاهرة، وإذا لمع اسمها في المجتمع وأصبحت شخصية مؤثرة فهي بالتأكيد وصلت إلى ذلك من خلال جسدها. المرأة لا تستحق أي منصب مهما صغر أو كبر في الدولة، ليس لأنها ليست كفؤة أو جديرة بتحمل مسؤوليتها المهنية، مهما بلغ مستوى ذكائها ورجاحة عقلها، يكفي أنها تعيش حياة خاصة لا تتفق مع شرف الأمة.

إننا لا نكاد ننسى حادثة معينة تؤكد العنف الجنسي الممنهج ضد النساء العاملات في الفضاء العام، حتى تأتي حادثة أخرى تؤكد سهولة استخدام أجساد النساء لتصفية حسابات سياسية. إن تصدر وسم «القاضية الزانية»، التي أقيلت مع عدد من القضاة في تونس منذ أسبوع بقرار منفرد من رئيس الجمهورية، هو أكبر دليل على ذلك. نلاحظ كيف أن التهمة المعلَنة من قبل السلطة السياسية تتمحور حول قضايا فساد في حين أُجبرت القاضية على فحص «العذرية»، لم يسأل أحد عن علاقة فحص العذرية بتهم فساد مالي، ولم يهتم أحد باختراق خصوصية امرأة من دون إرادتها، ولم يفكر أحد بخطورة إلقاء التهم جزافًا على المستقبل المهني لامرأة قضت نصف حياتها في الدراسة حتى وصلت إلى رتبة قاضية، كل ما يهم أنها «ليست عذراء»، هذا سبب كاف لإبعادها بشكل تام عن العمل وموقعها القضائي. يحق لنا كنسويات بعد كل ما حدث أن نسأل، لو كانت الحادثة ذاتها تتعلق برجل، هل تتساوى العقوبة؟؟

طوق النجاة للنساء يبدأ بالمعرفة

أعمل منذ عامين على تدريب شابات سوريات في الداخل السوري على الحقوق المدنية والتمكين السياسي، أتعرض لكثير من التشكيك في جدوى هذه التدريبات في بلد يغوص بالكوارث وتتعرض فيه النساء لأبشع أنواع العنف، ويسألوني كثيرًا، باستخفاف بالعمل النسوي السوري وأولوياته، عن أهمية رفع مستوى الوعي السياسي عند فئة لا خبرة لها ولا معرفة بالشأن السياسي.

عندي إيمان راسخ بأن جذور العنف الذي نتعرض له كنساء يبدأ من الجهل، جهل النساء بذواتهن وحقوقهن وقدرتهن على التغيير، تطبيع النساء مع العنف ومع التصغير ومع الأدوار النمطية، عدم المساواة في الوصول إلى الموارد، إبعاد النساء عن الحياة العامة. إن المعرفة هي الطريق الوحيد للتمرد على كل المسلّمات التي سجنتنا داخل أجسادنا، فإما نحن أدوات جنسية أو أمهات تقف الجنة تحت أقدامنا.

أذكر أنني في أول جلسة تدريبية توجهت للشابات قائلة: المعرفة حق لكل إنسان، لا يوجد مجال في هذه الحياة يعجز عقلكن عن فهمه أو استيعابه، مهمتنا معًا أن نبحث عن الحقيقة، الحرية، العدالة، والمواطنة، وأن نكتشف معًا موقعنا كنساء من هذه المفاهيم في مجتمعاتنا، سيأتي اليوم الذي تُتاح فيه للسوريين/ ات بداية عقد جديد. لذلك، بالتأكيد، أنتن فتيات جميلات وأمهات رائعات، لكنني امرأة، زوجة، وأمّ.. وأحلم بأن أترشح لرئاسة الجمهورية السورية.



حوار العدد

حوار مع الدكتور سمير ساسي

أجرت الحوار: نور حريري



أرواح الليل 2 - منذر بدر حلوم (30/21 سم)



حوار مع الدكتور سمير ساسي

أجرت الحوار: نور حريري



سمير ساسي

أديب وروائي وباحث تونسي من مواليد 1967، من مواليد لالة بمدينة قفصة بالجنوب التونسي، حاصل على الدكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربية من جامعة تونس الأولى، ماجستير في الحضارة العربية من جامعة منوبة تونس، عضو مخبر البحث «الظاهرة الدينية في تونس» بجامعة منوبة، من مؤلفاته: مشروعية السلطة في الفكر السياسي الإسلامي، المواطنة بين الديني والسياسي عند برهان غليون، برج الرومي أبواب الموت (رواية)، خيوط الظلام (رواية)، بيت العناكش (رواية)، سفر في ذاكرة المدينة (مجموعة شعرية). صدر له مؤخرًا في حزيران/ يونيو/ 2022 كتاب (الدعاء والسياسة؛ تحرير الفضاء العام في الإسلام) عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر.



نور حريري

باحثة وكاتبة ومترجمة سوريّة. ماجستير في الفلسفة. حائزة على المركز الأول في مسابقة القصة القصيرة لعام 2016 التي ينظمها المعهد الأوروبي للبحر الأبيض المتوسط في برشلونة. لها قصة قصيرة بعنوان *أسباب وأسماء*. ولها عدة ترجمات منشورة، منها: *الحياة النفسية للسلطة: نظريات في الإخضاع* لجوديث بتلر؛ وعدة أبحاث منشورة منها: *الترجمة تفكيكياً، الخطاب النسوي نموذجاً*.

السؤال الأول: في البحث في مفهوم العنف ودلالاته المختلفة، تُحتِّم علينا العودة إلى الفلسفات السياسية الأولى التي تنأولت العنف وكيفية تولّده في تاريخ البشرية وأسّست للنظريات السياسية اللاحقة، والتي يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسين: تلك التي نظرت إلى العنف بوصفه طبيعة بشرية جوهرية مؤدية إلى حالة الفوضى والتي وضعها بصورة أساسية توماس هوبز، وتلك التي رأت إلى العنف بوصفه ناتجًا عن الواقع الاجتماعي ووسيلةً استخدمتها الطبقات التي برزت إلى الوجود للحفاظ على وجودها، والتي وضعها بصورة أساسية إنغلز وماركس. وعليه، كيف يمكن النظر إلى العنف الذي مارسته/ تمارسه الأنظمة العربية القمعية في حق الشعوب، كنظام حسين أو نظام الأسد، هل هو عنف طبيعي جوهري يكمن في طبيعة النظام وشخوصه أو طبيعة المذهب أو الطائفة التي ينتمي إليها، أم هو عنف ذو طابع سياسي واجتماعي واقتصادي غايته الحفاظ على المصالح والسلطة السياسية، أم غير ذلك؟

من المهم في البداية الإشارة إلى أن هذين الاتجاهين الكبيرين لتحديد العنف ليسا قدرًا محتومًا وجب التسليم له، والخضوع إليه والانجذاب إلى مفاهيمه ومرجعيته، ذلك أن نقدًا عميقًا وجوهريًا تناول هذين الاتجاهين وتجاوزهما، نكتفي هنا بما قدمته **حنا أرندت** التي رفضت ربط العنف بالأصل البيولوجي، والقول «إن الطبيعة البشرية تتطلب ثماني عشرة ساعةً يوميًا من الإيذاء والقتل بتعبير السوسيولوجي الأميركي **هربرت شيلر** في كتابه *المتلاعبون بالعقول*، كما وصفت قول **ماركس**: «إن الدولة أداةٌ للهيمنة تستعملها الطبقة المهيمنة» صهرًا لمفهومي العنف والسلطة، وصهرًا تتحلل معه السلطة لمصلحة العنف بداعي شرعنة هذا الأخير.

تُحرّرُنا هذه المقدمة بدورنا من الارتهان لهذين الاتجاهين في تفسير العنف، ونحن نتناول ظاهرةً معقدةً هي عنف الأنظمة السياسية القمعية في المجال العربي أساسًا، ذلك أن القول إن العنف من طبيعة الإنسان يفتح بابًا لأنظمة العنف في عالمنا العربي لتبرير عنفهم، فمن السهل عليهم في هذا



المجال نفي المسؤولية الأخلاقية عن تصرفٍ طبيعي يصدر بحكم الطبع، والطبع يغلب التطبع دومًا كما تقول العرب، وإن الطبيعة العدوانية للآخر المختلف تفرض حتمًا ردّة فعل طبيعية في إطار تنازع العدوانية الإنسانية مع فارق موازين القوى، وليس ذنبها أنها أكثر قوةً من خصمها. إن الركون إلى الاتجاه الطبيعي في تفسير العنف يحول النقاش عن جوهر المشكلة، ويحرر أنظمة القمع العربية من الضغط الأخلاقي، بما أننا إزاء معركةٍ بين «ذئبين» استصحابًا لمفهوم ذئبية الإنسان لأخيه الإنسان التي يتحدث عنها هوبز، وهي حالةٌ تكرس لدى الفاعل والملاحظ على حدٍ سواء وضع اللامبالاة أو حالة الانتظار المطبعة مع العنف، بما أنه يواجه حالةً طبيعيةً لا فكاك منها، أو بلغة أكثر ضبطًا إزاء مفهومٍ جبري للعنف.

أما تفسير القمع عند هذه الأنظمة في محاولة الطبقة المهيمنة الحفاظ على وجودها، فيقدم ذريعةً أكبر لإدانة الضحية التي تهدد الجلاد في وجوده، ولا يملك ردًا لهذا التهديد سوى استعمال العنف الذي يصير عندها عنفًا شرعيًا.

حصيلة القول إن الارتهان إلى هذين الاتجاهين في تفسير العنف لدى أنظمة القمع العربية لا يسعفنا لفهم الظاهرة بدقةٍ، لأنه يفترض وجود حالةٍ سياسيةٍ اضطرت بحكم الطبع، أو بفعل الدفاع عن الوجود إلى ممارسة العنف الشرعي؛ والحال أن السياسة بما هي قدرة الإنسان على الفعل المتسق معدومةٌ عند هذه الأنظمة التي هي حالة **ميتا- سياسية Metapolitics**، ربما يكون من الأفضل الاستعانة بعلم النفس لتفسيرها وفهمها.

لا تمتلك هذه الأنظمة رؤيةً على الفعل المتّسق، ولا قدرة لها عليها، حتى قبل ظهور المعارضات، أي عند استلامها للسلطة، فالمعارضة إنما ظهرت نتيجة تجلي غياب القدرة على ذلك الفعل، أي غياب السياسة عند هؤلاء الحكام الذين لجؤوا إلى المفاهيم التقليدية للسلطة التي تجعل من الطاعة جوهرًا لها، ومن العنف ملكًا حصريًا لها، بما يعني أن أي اختلافٍ عما يراه القائمون عليها يواجه آليًا وبالضرورة، كأنه حتميةٌ طبيعيةٌ، بالعنف، والحال أنه عملية تصعيدٍ لعقد مَرَضيةٍ مستحكمةٍ في أنفس المستولين على السلطة .

إن المعجم المتداول لدى هذه الأنظمة يسند لجوئنا إلى علم النفس في فهم العنف الصادر عنها، وعدّها أقرب إلى الحالة المرضية الخارجة على معجم السياسة وحقلها الدلالي، فالمعجم ضمن هذه الأنظمة -سواء ما تستعمله أجهزة الدعاية المؤسساتية للدولة أو رأس السلطة- إنما يدور حول الفرد/ الزعيم الملهم الذي يحتكر الرؤية ولا يرينا إلا ما يرى.

إننا نميل إلى عدّ العنف الصادر عن أنظمة القمع العربية انحرافًا خطرًا/ مرضيًا عن الفطرة الإنسانية السوية، يفتقد تشخيصًا وعلاجًا نفسيَين ملائمين في الوقت والوسيلة للقضاء على هذا الانحراف. وقد ساهمت الفلسفات السياسية الكلاسيكية في التطبيع معه بوعي أو من دون وعي من خلال عدم الفصل بين العنف والسلطة، ومن خلال خلق حالة وعيٍ عامةٍ تتسم بالسلبية تجاه هذه الظواهر والانتظارية التي تفتح مجالًا آخر لعنفٍ مختلفٍ يبدأ بعنوانٍ **العنف الثوري** وينتهي بعقدة سلطةٍ جديدةٍ عند الاستبدال، ومجيء الثوريين الجدد.

إن أقرب تفسيرٍ للعنف الذي تمارسه أنظمة القمع العربية هو أن هذا العنف يستغل المؤسسة أو يوجِدها للشرعنة لنفسه خلافًا للقوة الساندة لتنفيذ القانون.

السؤال الثاني: مُيّزت الدولة الحديثة عن الأنماط الأخرى التقليدية للوحدات السياسية، وعُدَّت تجسيدًا للشكل العقلاني القانوني من السلطة السياسية، فالقانون المنبثق عن إرادة الشعب يمكن أن يعمل على ضبط المجتمع وتجنيبه العنف. إلا أننا نجد من ناحية أخرى، أن التحوّل نحو الدولة الحديثة قد أفضى إلى صناعة روابط من نوع مغاير للرابطة العقلانية الوطنية، هي روابط مُستمدّة من هويات وانتماءات تقليدية، عشائرية أو قبلية أو حتى دينية مثلًا، كانت قد أعادت تشكيل نفسها وتكيّفت مع شروط الدولة الحديثة وأنتجت نوعًا جديدًا من الهويات والروابط، كالروابط القومية والطائفية، وأفضت بدورها من جديد إلى العنف. كيف تنظر إلى العلاقة بين الدولة الحديثة والعنف الحديث المُمارَس باسم الهوية؟ هل يمكن النظر إلى هذا النوع من العنف بوصفه تقدُّمًا لنوع العنف القديم يمكن ضبطه وإنهاؤه بحلول دولة القانون، أم أنه مجرد شكل جديد لعنف مرتبط بصورة بنيوية بالعنف الضروري الذي تقوم عليه الدولة؟

هذا السؤال إشكاليٌ، ومثيرٌ لأسئلةٍ أكبر وأكثر: هل تعد الدولة الحديثة تجسيدًا عقلانيًا قانونيًا للسلطة السياسية حقًا؟ وما معنى العقلانية هنا؟ وهل نحن إزاء ضبطٍ للعنف أم تأجيلٍ له؟ وما دلالات نجاح الهويات المختلفة في تجاوز عوائق الدولة الحديثة والاحتفاظ بروابطها أو إنتاج روابط جديدةٍ؟ هل العنف الممارس باسم الهوية هو عنفٌ جديدٌ مستحدثٌ لا علاقة له بالدولة الحديثة، أم هو نتاجها بوصفها دولة هووية في أصلها وسيرورتها وآليات اشتغالها؟ أليست الدولة الحديثة بنظامها القانوني/ الدستوري أحرص على تثبيت الهوية الخاصة المنتجة للفعل السياسي البعيد من كل الروابط الأخرى التي تنشأ في تفاعلٍ/ صراعٍ مع هذا التحديد الدولوي للهوية؟

لقد سعت الدولة الحديثة إلى صهر هذه الهويات المختلفة في هويةٍ جامعةٍ بداعي تجنب آثار الصراع الهووي بين المختلفين، واختلفت أوصاف هذه الهوية الجامعة، فهي ديمقراطيةٌ أو اشتراكيةٌ أو قوميةٌ أو إسلاميةٌ أو يهوديةٌ، لكنها لم تتخلّ -طوعًا أو كرهًا- عن مفهوم الهيمنة الذي نظر له أساطين الفلسفة السياسية والفكر السياسي في تعريف السلطة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، لذلك لم تنجح في تقديرنا هذه الهوية الجامعة المعلَنة في تجاوز الهويات المختلفة بل اكتفت بتأجيل الصدام بينها، لهذا تثبت وقائع التاريخ أن العنف ليس إلا إثباتًا لفشل جهد الدولة الحديثة في صهر الهويات المختلفة أو تجاوزها، وهو فشلٌ نابعٌ من غياب السياسة واعتماد العنف القهري في دمج ما لا يُدمج إلا بالتفكيك العقلاني والأخلاقي لعوائق الالتقاء والالتزام بالاعتراف تجاه المختلف.

اكتفت الدولة الحديثة بالمسعى العقلاني، أو هكذا تتوهم، في تفكيك هذه العوائق من خلال القانون، وهي فكرةٌ مثاليةٌ صالحةٌ تلقى رواجها في واقع الفرد/ المواطن غالبًا، لأنها جعلت المصلحة العامة فكرةً مغريةً لدى الفرد، لكنها غير مقنعةٍ للهوية الجماعية المختلفة عن هوية الدولة الجامعة إذا اصطدمت بها، لذلك ينفجر العنف بأقسى حالاته لأنه يكون عنفًا من أجل الوجود عندما يصدر من الدولة من أجل اجتثاث تلك الهوية المتمردة، وحين يصدر من الهوية المتمردة فهو محاولةٌ لاسترجاع دورها والتحرر من أسر/ وهم الهوية الجامعة التي فشلت في تحقيق مطالبها.





إن نهاية العنف في نظرنا هي انتقالٌ من حالة التطويع القسري للمحكوم إلى تفجير قدرته على الفعل المتسق في الاجتماع المدني والسياسي بعيدًا عن علاقات الهيمنة، وقد يبدو هذا الأمر موغلًا في الطوباوية، لكنه ضروريٌ لفهم تفجر العنف بين الفينة والأخرى، حتى في أرقى مجتمعات دولة القانون وأكثرها تطورًا، فما لم تنجح الدولة الحديثة في تكريس هذا الانتقال لن يتم إنهاء العنف بحلول دولة القانون وإنما يكون ذلك تأجيلًا موقّتًا له.

إن الدولة الحديثة دولة هووية بامتياز، تتوسل بالعنف لتثبيت هويتها والهيمنة على الفضاء العام، وتسوق لذلك بمبدأ العنف الضروري الذي لا بد منه لاستمرار الانتظام المدني.

السؤال الثالث: لقد ميّز ماكس فيبر بين ثلاثة أنواع من السلطات، اعتمادًا على الشرعية التي تتمتع بها: السلطة الكاريزمية؛ السلطة التي تستمد شرعيتها من اعتقاد مؤيدي "الزعيم" أنه يمتلك صفات خارقة. السلطة التقليدية؛ السلطة التي تستمد شرعيتها من العادات والتقاليد المتوارثة. السلطة العقلانية–القانونية؛ السلطة التي تستمد شرعيتها من القانون، استنادًا إلى قواعد محدّدة. هناك "سلطات" لم يذكرها فيبر، وتستمد "شرعيتها" من العنف، وهي المهيمنة أو السائدة على مدار التاريخ. بعيدًا عن رغباتنا، وفي ضوء قراءة التاريخ، هل يمكن لسلطة أن توجد من دون ممارسة العنف؟ هل يمكن لها أن تستمرّ من دون امتلاكها القدرة على استخدام العنف؟ بهذه المعاني هل تكون السلطة والعنف شيئًا واحدًا؟

هكذا نظر فلاسفة السياسة ومفكروها إلى علاقة السلطة بالعنف، وقد عابت عليهم حنا أرندت هذا الصهر بين المفهومين، وعَدَّتهُ سببَ الفهم الخاطئ للعنف، وفي الواقع حتى ماكس فيبر لم يسلم من هذا، فالسلطة عنده تقوم على مبدأ فرضِ إرادتها على الرغم من مقاومة الآخرين لها، وما تنويعه في الحديث عن الشرعيات الثلاث إلا تكريسًا لهذا الفهم.

وإذا كانت وقائع التاريخ لا تسعفنا بخلوّ محطاته من ممارسة السلطة للعنف، إلا أن ذلك لا يعدّ مبررًا نظريًا كافيًا لعدّ السلطة والعنف شيئًا واحدًا. لأن التاريخ نفسه بوقائعه التي تمدنا بحلقات العنف هذه، تمدنا بحلقاتٍ أخرى من فعلٍ خالٍ من العنف، تبرز فيه السياسة والوجه الآخر للسلطة المتحرر من العنف.

وقول إن السلطة والعنف شيءٌ واحدٌ يعني أن التاريخ البشري تاريخ عنفٍ ودم، وهو قولٌ مبالغٌ فيه. ليست أطوار التاريخ السياسي للإنسان كلها متلبسةً بالعنف، فالتاريخ الإسلامي مثلًا -وهو الذييهمنا، كانت فيه سلطة التغلب والاستيلاء، وهي السلطة القائمة على القوة والعنف- استثناء رآه فقهاء السياسة في باب الضرورة وليس في أصل الحكم، على الرغم مما شاب السلطة الأصلية من ممارساتٍ عنيفةٍ.

لا أذهب مذهب القائلين بوجود شرعيةٍ قائمةٍ على العنف، فحتى الذين يجعلون من العنف والسلطة شيئًا واحدًا، أو السلطة التي تمارس العنف باستمرارٍ، كلاهما لا يجرؤان على تبني العنف كجوهرٍ للمشروعية بل يذهبان إلى شرعنة العنف بوصفه من ضرورات السلطة الشرعية، فنجد حديثًا عن العنف الشرعي ولا نجد حديثًا عن شرعيةٍ عنيفةٍ.

لسنا هنا في وارد تبرئة تاريخ العنف والدم الذي صاحب ممارسة السلطة في التاريخ البشري، بل في تمييزٍ مفاهيميٍ وتدقيقٍ تاريخيٍ يساعدنا في فهم الظواهر من أجل رؤيةٍ أوضح.

إن وجود دولة القانون على الرغم من أننا نراه في بعض وجوهه تأجيلًا لعنفٍ كامنٍ بين هوياتٍ تحتاج إلى أكثر من القانون لتأنيسها، فإنه يقدم لنا مثالًا على إمكان دولةٍ بلا عنفٍ، شرط أن يعضد ذلك بناء أخلاقي قيمي وفكري يوسّع من مجال التفاعل داخل الانتظام البشري بين الحاكم والمحكوم.

لقد انتبه فقهاء السياسة الشرعية المسلمون مثلًا إلى مبدأ قيام الملك/ السلطة على القوة، لكنهم اشترطوا لاستمرار هذا الملك توفر الأمانة والعدل إلى جانب القوة، وهذا نجده في التمييز الذي أقامه أبو الحسن الماوردي مثلًا بين التأسيس والسياسة، أي بين شرعية قيام السلطة ومشروعية فعلها، ذلك أن العنف إذا استمر وكان لازمةً لا تنفك للسلطة من دون وجود فعلٍ سياسيٍ أنتج عنفًا مضادًا وأدى إلى تأكّل السلطة وفنائها.

إن السلطة السياسية ظاهرةٌ اجتماعيةٌ تجمع إلى الجانب المادي المتمثل بالاحتكار الفعلي لأدوات العنف في المجتمع جانبًا قيميًا يعرّفه **محمد طه البدوي** بأنه "تمثلٌ ضميريٌ لهذا الاحتكار على أنه أداة لتحقيق الانسجام الاجتماعي والمجتمع الهادئ" بما يضمن عدم "خروج سلطة الدولة بقراراتها أو بنظامها القانوني في جملته على تلك القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع"، فالقوة/ العنف إذا أريد بها أداةً قامت على أساسها دول كأمرٍ واقعٍ فهذا ليس محلَّ خلافٍ تاريخيًا، وإنما محلُّ الخلاف في ما إذا أريد بها أداةً شرعيةً لقيام الدول، ذلك أن الانسان إذا كان مجبرًا بالقوة على الطاعة، ليست به حاجةٌ إلى الطاعة كواجب، وإذا لم يكن مجبرًا على الطاعة بالقوة فلا يعود عليه أي التزام بالطاعة، ثم إن النظام السياسي مشروعٌ بقدر ما يتمتع به من قبولٍ طبيعيٍ، ومن دون مجادلةٍ بين الجمهور المنتمي إليه. وقد أوجز **جورج بيردو** هذه العلاقة حين ذهب إلى أنّ السلطة شرطٌ أساسٌ للنظام، وهي مولدةٌ للحرية الفردية والعامة، بحكم أن هذه الحرية ليست ممكنةً إلا في النظام الاجتماعي نفسه، أي في الخيارات الإنسانية التي يلتزمها الأفراد بملء إرادتهم، والتي تدفعهم للتمسك بالشرائع الأخلاقية النابعة من القيم المترسخة في وجدانهم. وعلى هذا الأساس تصبح السلطة تلك "القوة الناجمة عن الوعي الإنساني، والموجهة إلى قيادة جماعةٍ في بحثها عن الخير العام، والقادرة، والحالة هذه على أن تفرض على أعضاء الجماعة الموقف الذي تريده، أي أنها قوةٌ وفكرةٌ في آنٍ واحدٍ".



من المهم ونحن نتناول هذه القضايا المعقدة والمصيرية في مستقبل البشرية أن نتحرر من أسر التاريخ المشرع على فهمنا لمختلف الإشكالات، فعلى الرغم من أهمية الوقائع التاريخية في التحليل والفهم، إلا أنها ليست العامل المحدد في صوغ نظرتنا ورؤيتنا إلى مختلف القضايا، ذلك أن رواية التاريخ تحتاج دومًا إلى تمحيصٍ أولًا، وثانيًا نحن هنا نصنع مستقبلًا ونصلح واقعًا ولسنا رواة حوادث مضت أو تجمعات يؤثثها الحكواتي، وإن صوغ مفهوم ما أو تفكيكَ آخر، أو فهم قضيةٍ، في حال لم يتضمن نظرةً استشرافيةً تؤسس لوعيٍ مختلفٍ، سيكون مجرّد سردٍ بلا معنى مهما تسربل بالمناهج والمصطلحات العلمية.

السؤال الرابع: إن أحد التحديات الأساسية اليوم في فهم العنف وتحديده هو وجود اختلاف جذري في فهم ماهيته وترسيم حدوده. ففي حين يجد بعض المفكرين أن العنف السياسي يقتصر على العنف الجسدي الذي يمكن أن تمارسه الأنظمة من خلال أجهزتها الرسمية كالجيش والشرطة والمخابرات والذي يتخذ شكل التصفيات الجسدية والاعتقالات أو الصدامات المسلحة لتقليص دور القوى والأصوات المعارضة للنظام، يجد آخرون أن العنف السياسي قد يتخذ شكلًا رمزيًا (بيير بورديو) أو بنيويًا (جوهان غالتونج) غير مباشر، حيث تنتجه الأنظمة ويكون متأصلًا في بنى الدولة الاقتصادية والسياسية ومؤسساتها التعليمية والإعلامية كافةً، ويُمارس ويؤثر في المجتمع من خلال إخضاع الناس إلى مجموعة من الأيديولوجيات والحتميات، ثم حرمانهم من الموارد والحقوق المادية وغير المادية، وتهميش جزء منهم لمصلحة جزء آخر. كيف تنظر إلى العنف السياسي البنيوي؟ هل يُكتفى بالتصدي للعنف السياسي المباشر من دون تناول العنف السياسي غير المباشر في الحسبان؟

إن العنف السياسي البنيوي في اعتقادنا أشد خطورةً وضررًا على الاجتماع البشري المدني والسياسي من العنف المباشر، ذلك أن العنف المباشر في أغلب حالاته ناتجٌ عن العنف المنتشر في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وإن غياب الفاعل المباشر أو عدم تحديد هويته في العنف البنيوي يكون في حالته السياسية أشد خطرًا، إذ يساهم في نشر ثقافة الإفلات من العقاب واستمرار العنف وانهيار الانتظام الاجتماعي والاتجاه نحو الحكم الفردي والاستبداد، على الرغم من تعدد الفاعلين، ذلك أن هذا العنف في أحد وجوهه وسيلة السلطة القمعية في منهجة العنف من دون تبعاتٍ أخلاقيةٍ مباشرةٍ أو سياسيةٍ، ومن خطورته أنه يعدم الثقة في كل مؤسسات الدولة، إذ ينظر إليها بوصفها ممارسة للعنف، وفي نهاية المطاف هو مشكّل لوعي العنف لدى المجتمع بتبريره والتطبيع معه أو بممارسته، ما يعقّد من عملية التصدي للعنف السياسي المباشر الذي سيصطدم ببنيةٍ ذهنيةٍ ونفسيةٍ مجتمعيةٍ قابلةٍ باستهداف خصوم السلطة أو مهيأةٍ للقبول بكل ممارساتها أو السكوت عنها في أحسن الحالات.

لا خلاص لأي انتظام سياسي من حالة العنف ما لم يقع تفكيك العنف البنيوي الثاوي في البنية الذهنية وفي عقيدة المؤسسات الاجتماعية والسياسية، لأن هذا النوع من العنف في نهاية التحليل هو بمنزلة المرجعية المحركة والمؤطّرة للعنف السياسي المباشر.

السؤال الخامس: تكاد تكون ثنائية العنف والعنف المضاد ثنائية مميزة للمنطقة العربية، فمن جهة لدينا سلطات استولت على الحكم بالعنف، وما زالت تمارس العنف تجاه مجتمعاتها، ومن جهة ثانية لدينا قوى إسلامية عديدة لم تتردّد في ممارسة العنف المضاد، هل ستبقى المنطقة العربية محكومة بهاتين الجهتين؟

مرةً أخرى أجدني مضطرًا إلى التنسيب من باب توسيع الفهم وحسن الإحاطة بالإشكالية المثارة، فحديث الثنائيات يشكل دومًا عائقًا من دون تفكيك المعضلة/ المعيق، وهذه الثنائية المطروحة في السؤال مثلًا تجعلنا في مواجهة تاريخ منفصلٍ لواقعٍ معقدٍ، كأن المنطقة العربية لم تشهد قبل هاتين الجبهتين عنفًا وعنفًا مضادًا، وفي الواقع هذه قراءةٌ تقول بالانقطاعات في التاريخ، وأنا أختلف معها، ذلك أن عنف الدولة لم يكن وليد ظهور الجماعات الإسلامية العنيفة، وعنف هذه الجماعات ليس بدعًا في تاريخ العلاقة مع السلطة في مجتمعاتنا العربية، بمعنى أن الأمر أوسع وأعقد من النظر إلى الموضوع من خلال هاتين الجبهتين، لكنه توسعٌ يجعلنا نفهم هذه العلاقة موضوع السؤال، وأعتقد أن هذه هي القراءة الموضوعية المطلوبة في هذه الحالة.

ستبقى المنطقة العربية محكومةً بهذه الثنائية حتمًا، ما دامت محكومةً بهذه النظرة التجزيئية وهذا المنهج الانتقائي في الإلمام بإشكالياتها، هذا من حيث المنهج؛ وعمليًا يفرض هذا المنهج رؤيةً قاصرةً عن إدراك النظام المتشابك المنتج للعنف لأنه يبحث في الجهة الخطأ وإن كانت العينة صحيحةً وقد رأينا أن العنف السياسي البنيوي أخطر من العنف المباشر، وأظن أن مقولات العنف الثوري مثل «لا حرية لأعداء الحرية» و«الموت للخونة» و«أعداء الأمة» و«لا صوت يعلو فوق صوت المعركة» والتي أنتجت أنظمةً قمعيةً وحركات معارضةٍ أعنف، كانت أسبق من مقولات الولاء والبراء والتكفير وغيرها من مقولات الحركات الإسلامية العنيفة.

ما يعني أننا إزاء بنيةٍ عميقةٍ لإنتاج العنف، يتعدد فيها الفاعلون وتختلف توجهاتهم، وينبغي لنا للتحرر من هذه الثنائية القاتلة لكل فعلٍ سياسيٍ متسقٍ مع الإنسان، أن نعمل على بناء رؤيةٍ متكاملةٍ تحيط بكل تعقيدات الإشكالية وإلّا فإننا سنراوحُ مكاننا، وأظن أن الأمل ضعيفٌ في المدى المنظور فلا مؤشرات، إلا أن مؤشرات الفعل المؤسس للمستقبل -على قلتها- مطمئنةٌ.

السؤال السادس: يعتقد كثيرون أن أنظمتهم السياسية لن تستجيب لمطالبهم أبدًا، ويعتقدون تاليًا أن العنف ليس مبرَّرًا فحسب، بل هو ضروري لتحصيل الأهداف السياسية وإحداث تغيير سياسي، إلا أن اللجوء إلى العنف من ناحية أخرى قد أدى إلى مستويات جديدة من المعاناة والمشقة وجاء بعواقب كارثية. هل من سبيل إلى تغيير أنظمة مثل نظام حسين أو نظام الأسد من دون استخدام العنف؟

ممكن بلا شك، لكنه الآن في مرتبة المستحيل بالنظر إلى هيمنة اليأس من التغيير غير العنيف بسبب استفحال العنف المباشر وغير المباشر، ليس هينًا أن تتجاوز حالة يأسٍ مستحكمةٍ في بنيةٍ ذهنيةٍ عامةٍ، إذ يتعلق الأمر بثقافةٍ مجتمعيةٍ وليس بسلوكٍ فرديٍ.

كيف يمكنك إقناع مجتمع أو جزءٍ منه بأنّ اللاعنف الغاندي مثلًا يصلح لتغير نظام يقتل شعبه بالبراميل المتفجرة، أو يعدم الناس من دون محاكماتٍ عادلةٍ، أو يتبع سياسة العقوبات الجماعية ضد خصومه، وأن الفعل المدني والحقوقي كفيلٌ بخلق سلطةٍ مضادةٍ لسلطة القمع القائمة، ويمكنه خلخلة بنية هذه السلطة بممارسة نشاطٍ مدنيٍ خالصٍ خالٍ من العنف.

يبدو هذا من باب الخيال السياسي، نعم هو كذلك، وهذا مهمٌ، لأن الخيال بابٌ رئيسٌ لإبداع الحلول، وأعتقد أن نقص الخيال لدى نخب الفعل السياسي في مجتمعاتنا هو ما أفقر المنطقة، وحرمها من حلولٍ خارج حلول العنف.

أعتقد أننا نحتاج إلى عملٍ ثقافيٍ وإعلاميٍ كبيرٍ، بهدف تخليص قادة المجتمع المدني والفاعلين عمومًا من رواسب العنف في أنفسنا، على أن يكون ذلك ضمن أفقٍ وطنيٍ استراتيجيٍ بعيد المدى غير عجولٍ، علينا أيضًا التحرر من الارتهان للخارج من دون قطع العلاقات معه، ببناء قوى ضغطٍ داخلية في المستويات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية، وغيرها.

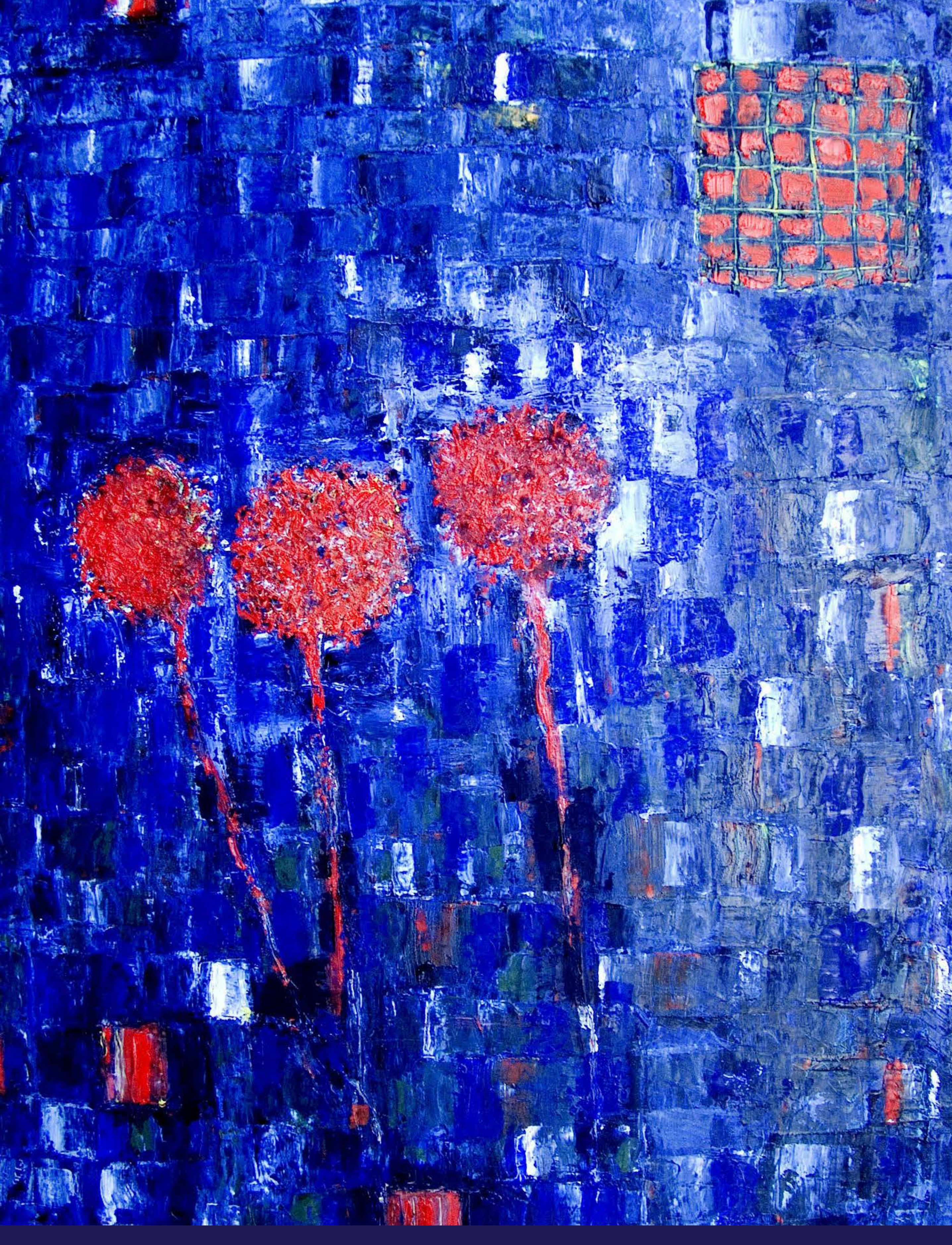
سيكون هناك اعتراض بأننا جربنا ذلك، وأن سلطة القمع لن توفر لنا المناخ الملائم لفعلٍ رصينٍ غير مستعجلٍ ولا متوترٍ ولا عنيفٍ، وهذا واقعٌ، لكنه يتجاهل أن عالمنا ليس كعالم الستينيات مثلًا، وأنه يمكن توظيف الجغرافيا الدولية لصالحنا شرط أن ننجح في بناء كتلةٍ تاريخيةٍ تهدف أولًا وحصريًا إلى تحرير الذهنية من العنف تجاه شريك الوطن وشريك النضال، وتؤسس لثقافة الحرية وتصبر على الأذى صبرًا جميلًا، أي منتجًا لأدوات مقاومةٍ وبناءٍ، وليس صبرًا سلبيًا يرى عنف السلطة قدرًا لا محيص عنه يكتفي معه بإنتاج أدوات المقاومة فحسب.



دراسات ثقافية

■ الدين ودور الرموز الغريزية في اللاوعي الجمعيّ
فادي أبو ديب

■ المثقفون السوريون والغرب
ماركوس القسّام



زهرات الحرية - منذر بدر حلوم

زيتي (70/100 سم)



الدين ودور الرموز الغريزية في اللاوعي الجمعيّ

فادي أبو ديب



فادي أبو ديب

شاعر وكاتب ومترجم سوري، له خمسة دواوين شعرية مطبوعة، هي: (صلوات غنوصيّ سوريّ، الأردن: دار فضاءات، 2016)، (ميامر الحجرة العرائسية: مدخل إلى المثالية-الواقعية السّحرية، الأردن: دار فضاءات، 2017)، (السّيرة النجميّة لقسطون الذّاهِل، الأردن: دار فضاءات، 2018)، (السماء ترتّب بيتها لآخر مرّة، الجزائر: دار الأمل، 2018)، (حرّاث العوالم: زائر القرى النائمة، الأردن: دار فضاءات، 2021). ترجم العديد من الأعمال، آخرها عملان بعنوان «يتيم أسرة تشاو» و«القيم الجوهرية للحضارة الصينية» (قيد الإصدار عن دار فضاءات الأردنية). طالب دكتوراه يتخصّص في مجال الفلسفة الدينية للفيلسوف الروسي فلاديمير سولوفيوف (1853-1900). ويعمل مدرّسًا للّغة العربية في جامعة دالارنا السويدية. كاتب وعضو هيئة استشارية في مجلة «مثاقفات» الصادرة في بريطانيا.

في كتابه «بحث الإنسان عن المعنى الأسمى» يوجّه عالم النفس النمساوي **فيكتور فرانكل** انتقادًا إلى نظرة **كارل يونغ** للدين،[1] فيباين بين وجهة نظره الشخصية القائمة على «اللاوعي الروحي» the spiritual unconscious أو الله اللاواعي the unconscious God ونظرة **يونغ** القائمة على اللاوعي الجمعي، والتي يمكن ردها بحسب **فرانكل** إلى رؤية **فرويد** للدين بوصفه شكلًا من الأشكال الجمعية للسلوك الغريزيّ (والعُصابيّ تحديدًا) عند الإنسان.

وعلى عكس **يونغ وفرويد**، فإنّ **فرانكل** لا يرى أن ثنائية الواعي–اللاواعي هي الثنائية المركزية بالنسبة إلى العلاج النفسي، بل تتراجع عنده إلى مرتبةٍ ثانوية لتحلّ محلّها ثنائية الوجود الروحي والوقائعية النفسوجسدية psychophysical facticity.[2] ويشرح **فرانكل** بأنّه «بما أنّ الوجود البشري عبارةٌ عن وجود روحيّ، نرى الآن أن التمايز بين الواعي واللاواعي يصبح غير مهم مقارنةً بتمايزٍ آخر: الشرط الحقيقي للوجود الإنساني الأصيل يُشتَقّ من تمييز ما إذا كانت ظاهرة ما روحيةً أم غريزيةً، بينما ليس من المهم

(1) بسبب التباس تواريخ إصدار طبعات أجزاء الأعمال الكاملة ليونغ، حيث تتضارب تواريخ الإصدارات والطبعات المذكورة ضمن معلومات النشر في هذه الأجزاء مع تلك الموجودة على المتاجر الإلكترونية، بالإضافة إلى عدم وضوحها بشكل كامل حتى ضمن الأجزاء نفسها، لهذا السبب سيتم الاكتفاء بإيراد أرقام المقاطع بالنسبة لبعض هذه الأعمال. أرقام المقاطع، على عكس أرقام الصفحات، لا تتغيّر أبدًا في أيّ من الإصدارات أو الطبعات، بما فيها تلك الكتب الصغيرة المجتزأة من الأعمال الكاملة.

(2) Viktor E. Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning* (London, Sydney, Auckland, Johannesburg: Rider, 2011), p.33.

نسبيًا ما إذا كانت واعية أم غير واعية.»[3]

ويرى **فرانكل** أنّ الأهمية تنصبّ على حرية الإنسان ومسؤوليته، أي ما يفعله حقيقةً في الحالة التي يجد نفسه عليها بغض النظر عن منشئها. وهذا يعني أنّ **فرانكل** لا يولي الكثير من الأهمية لملاحقة الحالات النفسية إلى اللاوعي لتفكيكها واستخراج أصلها الغريزيّ، بل ما يهمه هو وظيفتها الحقيقية المؤثرة على وجود الفرد في العالم؛ فهو على سبيل المثال يفسّر الحلم بالطريقة الأبسط التي تعني للإنسان في حياته اليومية، ولا يطارد الرموز ليحاول إيجاد معانٍ جنسية لها كما عند **فرويد** أو أساسًا في الأساطير الغابرة واللاوعي الجمعي كما يفعل **يونغ**. فالحلم الذي يعطي صاحبه معنى دينيًا يبقى كما هو ولا داعي لمحاولة إيجاد ارتباطات غريزية أو جنسية، ليس لأنّها غير قابلة للإثبات فحسب، ولكن لأنّ المهم هو ما يعنيه هذا للحياة اليومية، فالإنسان يعنيه الدافع الديني وتمظهراته الرمزية، بغض النظر عمّا إذا كانت تخفي وراءها أمورًا أعمق وأكثر بدائية؛ ففي النهاية ما يتعامل معه الإنسان ويتأثر به هو هذه الرموز والعلامات التي يراها ضمن الزمان والمكان. وباستعمال مصطلحات تكنولوجية حديثة، فالإنسان يتعامل مع الشاشة بغض النظر عن أصلها الكهربائي ضمن الدارات الإلكترونية.

ولهذا السبب فإنّ **فرانكل** ينتقد تفسيرات **يونغ** غير الشخصانية للدين، والتي تجعل الإنسان جزءًا من كلّ جمعيّ، ينساق إلى الدين وفكرة الله بناءً على نماذج لاواعية وليس بناءً على قرارٍ مسؤول وشخصيّ؛ فـ**فرانكل** لا يفهم الدين إلا بوصفه شأنًا وجوديًا شخصانيًا؛ لأنّ «الدين يكون حقيقيًا فقط حيث يكون وجوديًا، وحيث لا يكون الإنسان مساقًا بطريقة ما إليه، ولكنه يكرّس نفسه إليه باختياره الحرّ أن يكون متدينًا.»[4]

من هذا المنطلق يرى **فرانكل** أنّ العالم السويسري قد وقع في خطأ كبير حين فهم «الله غير الواعي»، أي الله الذي قد يرتبط به الإنسان حتى من دون أن يفعل ذلك عبر تديّنٍ واعٍ، بوصفه قوةً لا شخصانية تعمل داخل الإنسان رغمًا عنه.[5] ويشرح **فرانكل** أنّه «بالنسبة إلى **يونغ** فإنّ التديّن اللاواعي مرتبط بالنماذج البدئية الدينية التي تنتمي إلى اللاوعي الجمعي. وبالنسبة إليه يندر أن يكون للتديّن اللاواعي أية علاقة بالقرار الشخصي، ولكنه يصبح عملية تتصف بشكل أساسي باللاشخصانية والجمعية و'النموذجية' (أي نموذجية بدئية) تحدث في الإنسان.»[6] يرفض **فرانكل** إذًا هذه النظرة لأنه مقتنعٌ بأنّ التدين لا يمكن أن ينشأ من اللاوعي الجمعي، و«بالتحديد لأن الدين يتضمن القرارات الأكثر شخصانية التي يتخذها الإنسان، حتى لو كان الأمر فقط على المستوى اللاواعي.»[7] ويتابع العالم النمساوي مؤكدًا بأنّه «إمّا أن يكون التديّن وجوديًا أو لا يكون على الإطلاق [تديّنًا].» وذلك بعد أن يطرح سؤاله البلاغي: «أيّ نوع من الأديان سوف يكون- دين أساق إليه، أساق إليه كما أساق إلى الجنس؟»[8]

(3) Ibid., p.32.

(4) Ibid., p.77.

(5) Viktor E. Frankl, *Man’s Search for Ultimate Meaning*, p.70.

(6) Ibid., p.70.

(7) Ibid., p.70-1.

(8) Ibid., p.71.



يتمثّل هاجس **فرانكل** بشكل أساسي بالاختزال الذي تمارسه الفرويدية والسلوكية والثقافة المادية الحديثة التي تفهم الإنسان بشكّل ميكانيكي وتفهم مشاعره وسلوكياته وعوالمه النفسية عبر توصيفات هرمونية بيولوجية أو عبر ذهنية تفسّر كل ما يحدث له على أنّه «ما هو إلّا كذا» (وهو بهذا يشترك مع **يونغ** الذي يكرّر رفضه لعبارة مثل «ما هو إلّا أمر نفسيّ»). ولهذا يؤكّد على ضرورة نزع الأدلجة والميثولوجيا من العلاج النفسي وإعادة الإنسانية إليه، أي فهم الإنسان بأنّه كائن يسعى نحو المعنى ويمتلك تعاليًا على ذاته self-transcendence بشكل لا يمكن اختزاله إلى تفسيرات أخرى، بالإضافة إلى كونه كائنًا حرًّا ومسؤولًا.[9] وهو بهذا إذًا لا يقدم مجرّد مفهوم مختلف للدين فحسب، مقارنة بـ **يونغ**، بل أيضًا يقدم حدودًا مختلفة. حيث يمكن القول إنها أقلّ شمولًا بدرجة كبيرة مما يعدّه **يونغ** دينًا أو سلوكًا دينيًا. وهذا سبب مهم لنقده له.

لا يلغي **يونغ** أبدًا البعد الشخصي من الاختبار النفسي، بما فيها الديني، ولكنه ينبه إلى أمرين اثنين على الأقل:

الأمر الأول هو أنّه لا يمكن فهم كل الاختبارات والظواهر النفسية بوصفها شخصية. ويشرح **يونغ** أنّ علم النفس الحديث يتعامل مع منتجات النشاط الهوامي اللاواعي بوصفها تصويرات شخصية لما يجري في اللاوعي، أو بوصفها تصريحات تطلقها النفس اللاواعية عن نفسها. وهذه تقع ضمن فئتين: **الأولى** هوامات (من ضمنها الأحلام) ذات سمةٍ شخصية، والتي تعود من دون أدنى شك إلى خبرات شخصية، وأشياء منسية أو مكبوتة، وبالتالي يمكن شرحها بشكلٍ كامل عن طريق الاستذكار الفردي individual anamnesis. أما **الثانية** فهي هوامات (من ضمنها الأحلام) ذات سمةٍ لاشخصية، لا يمكن اختزالها إلى تجارب حصلت ضمن ماضي الفرد، وبالتالي لا يمكن شرحها كأمرٍ تم اكتسابه بشكلٍ فردي.[10]

هذه الفئة الأخيرة إذًا هي ما دفعت **يونغ** إلى الخروج بمفهوم اللاوعي الجمعي. وبالتالي يمكن فهم الخبرات الدينية للأشخاص بالطريقة نفسها، بعضها شخصيّ بالفعل كما يفهمه **فرانكل**، أما بعضها الآخر فليس كذلك. ويستطرد **يونغ** ليوضّح أنّ «منتجات هذه الفئة الثانية تشبه نماذج البنى التي نواجهها في الأسطورة والحكايات الخرافية إلى درجة أنه يجب عدّها ذات صلة ببعضها بعضًا. ولهذا فإنّه يندرج كليًا ضمن حيز الإمكانية أنّ كلًّا من النماذج الميثولوجية وتلك الفردية تنشأ تحت شروط متشابهة تمامًا.»[11] ومن الصعب أن نتخيّل كيف يمكن لمفهوم **فرانكل** عن الدين أن يفسّر ظهور الأساطير الكبرى، مع تشابهاتها العديدة على امتداد خريطة العالم، ولا أن يقدم تفسيراتٍ واضحة للظواهر والتحركات الجماهيرية ذات الصبغة الدينية والأيديولوجية.

إنّ ما يعترف به **فرانكل** من ظواهر جمعية لا يمكن تفسيره بمجرّد الاتفاق الثقافي في مكانٍ ما أو ثقافةٍ معينة،[12] فالاهتمام البشري بظواهر معينة كحركة النجوم والتنجيم، وحديثًا الهوس بمسألة الكائنات

(9) See ibid., 106 ff.

(10) C.G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung, Vol.* 9i*: The Archetypes and the Collective Unconscious*, Trans. R. F. C. Hull, para. p.262.

(11) Ibid, para. p.263.

(12) يقول فرانكل: «لا ننكر أنّ جميع مظاهر التديّن تنبثق دائمًا ضمن مسارات وأنماط تطوّر معيّنة

الفضائيـة والهوامـات المتعلّقـة بهـا وبالظواهـر الباراسـيكولوجية والمتعلقـة بعـالم الأرواح والأشـباح، إضافـة إلى الاهتـمام الشـديد بالطقـوس والشـعائر، هـذا الاهتـمام يـدل بـما لا يدعـو للشـك عـلى وجـود أمـورٍ موروثـة عنـد البـشر، بطريقـةٍ 'شـبه' بيولوجيـة، وإلى أنّ البـشر يمتلكـون بنـى نفسـانية أو روحيـة معينـة متشـابهة أو أنّ اهتمامهـم هـذا مـوروثٌ منـذ العهـد الـذي كان فيـه البـشر جماعـةً واحـدة أو جماعـاتٍ قليلـة متناثـرة، ولا يمكـن تفسـير وجـود هـذه البنـى أو هـذه المعـارف بأنهـا مجـرد تناقـل أو اقتبـاس إراديّ أو مجـرّد شـأنٍ ثقـافيّ محـلّيّ، عـلاوةً عـلى استـحالة حـدوث الأمـر عـلى نطـاقٍ واسـع في الأزمنـة الغابـرة، فضـلًا عـن اعتبـار هـذا النـوع مـن الاعتقـادات ذات الطابـع الدينـي مبنيـةً عـلى تجـارب شـخصية لاواعيـة. كـما أنّـه مـن غـير الممكـن التفكـير في النزعـات الأيديولوجيـة ذات الصفـة الدينيـة، كالثـورة الروسـية والنازيـة وكثـير مـن ظواهـر الإسـلام في العـالم المعـاصر والحـروب الصليبيـة في القـرون الوسـطى ومـا يشـابه ذلـك مـن هسـتيريا دينيـة جماعيـة في الاجتماعـات ذات الصفـة الاحتفاليـة والكاريزماتيـة، عـلى أنّهـا مجـرّد شـأنٍ شـخصي ذي طابـع وجـوديّ فـرديّ ويرتبـط فقـط بالفـرد وقـراره، ولـو حتـى عـلى مسـتوى لاوعيـه الشـخصي، ولا يمكـن اعتبارهـا أمـورًا متعلّقـةً بثقافـة معينـة، فالثقافـة تفـرض أشـكالًا خارجيـة مختلفـة ولكـن النزعـة أو الميـل العـام فتعبـيرٌ عـن فكـرةٍ واحـدة. بمعنـى آخـر لا يمكـن للعامـل الثقـافي أن يفسّـر حقيقـة ورود أمـرٍ مـا في جميـع الثقافـات أو معظمهـا.

وعـلى أيّ حـال، ومهـما كان سـبب وجـود هـذه البنـى وتلـك الظواهـر فإنّـه مـن الواضـح أيضًـا أنهـا تتراكـم ولا يتـم التخلـص مـن آثارهـا بمجـرد التجـاوز التاريخـي لهـا وزوال الأجيـال التـي كانـت تمـارس ظواهـر معينـة، كـما أنهـا تنتقـل بـما يشـبه الوراثـة مـن جيـلٍ إلى جيـل وبـما يشـبه العـدوى ضمـن الجيـل الواحـد. كـما يمكـن فهـم فكـرة اللاوعـي الجمعـي بالإحالـة أيضًـا عـلى بنـى أخـرى ذهنيـة، مثـل حيـازة البـشر لمفهـوم الأعـداد ولمفهومَـيْ المفـرد والجمـع وثنائيـة التشـابه والاختـلاف وغـير ذلـك ممـا يشـبه مـا أورده إيمانويـل كانـط (وقبلـه الكثـيرون) في المقـولات categories.

هـذا في حـين يبـدو مفهـوم **فرانـكل** للديـن أكثـر تربويـةً مـن كونـه يـدرس الظاهـرة نفسـها. إنه يصـف الديـن كـما ينبغـي أن يكـون بحسـب النظـرة الوجوديـة وليـس كـما هـو عـلى أرض الواقـع. فتركيـزه، كفيلسـوف وعـالم نفـس وجـودي، عـلى مسـؤولية الإنسـان الفـرد واتصالـه الشـخصي بـالله أو مفهـوم الله وصورتـه بشـكل واعٍ أو غـير واعٍ لا يلغـي بالطبـع اكتسـابه الواعـي لمفاهيمـه الدينيـة مـن أهلـه ومحيطـه بالإضافـة إلى وراثتـه اللاواعيـة لكثـير مـن التصـورات الدينيـة والمتعاليـة مـن محيطـه المبـاشر والجنـس البـشري ككل، تمامًـا كـما ورث صفاتـه البيولوجيـة وبنيتـه النفسـية بـما تحتـوي مـن ملـكات أساسـية وتعابـير مشـتركة مـع أسـلافه البـشر كالحـبّ والكراهيـة والخـوف وغـير ذلـك. ويلاحـظ **يونـغ** فيـما يتعلّـق بهـذه المسـألة أنّ «نفسـنا معـدّة بـما يتسـق مـع بنيـة الكـون، ومـا يحـدث ضمـن الكـون الأكـبر يحـدث أيضًـا ضمـن الأقـاصي النفسـانية المتناهيـة في الصِّغَـر والأكثـر ذاتيـة.»[13]

ولكـن **يونـغ** لا يلغـي المسـؤولية الفرديـة للإنسـان بمجـرّد التفاتـه إلى اللاوعـي الجمعـي والأصـول الغريزيـة للديـن الطبيعـي والأسـطورة، تمامًـا كـما أنّ إدراك **فرانـكل** لتأثـير المجتمـع والبيئـة والعـصر عـلى الإنسـان لا

ومؤسَّسـة مسبقًا. ولكـن هـذه المسـارات والأنمـاط ليسـت مـع ذلـك نمـاذج بدئيـة فطريّـة وموروثـة، ولكنهـا قوالـب ثقافيـة معينـة ينسـكب ضمنهـا التديّـن الشـخصيّ. ولا تنتقـل هـذه القوالـب بطريقـة بيولوجيـة، ولكنها تتسـرّب عبـر الأجيـال مـن خـلال عالـم الرمـوز التقليديـة الأصليـة لثقافـة معينـة. عالـم الرمـوز هـذا ليـس متأصـلًا داخلنـا ولكننـا نولـد ضمنـه.» (ص 72)

(13) C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (Stellar Books، 2013)، p.335.



يلغي مسؤوليته الفردية. ويشرح **يونغ** أنّ اندفاعات اللاوعي لا تلغي القرار الأخلاقي للإنسان والتمييز بين الخير والشرّ، وإن كانت تجعل الأمر أصعب، ولكن «لا يمكن لشيء أن يوفّر علينا عذاب القرار الأخلاقي.»[14] ولهذا السبب يتمحور مشروع **يونغ** في علم النفس التحليلي حول فكرة «التفردُن» individuation، والتي تهدف إلى تحقيق الإنسان لفرديته والخروج من سطوة اللاوعي الجمعي عبر فهم الدوافع النفسية وإدماجها في الوعي للوصول إلى الذات The Self. ولذلك يؤكّد **يونغ** أيضًا على مشروع معرفة الذات أو معرفة النفس Self–knowledge. وهذه المعرفة للذات تقوم تحديدًا على «سحب الإسقاطات غير الشخصانية» الناتجة عن اللاوعي وإدماجها في الشخصية الواعية.[15] وفي الحقيقة لا يمكن التشديد الكافي على الأهمية التي يوليها **يونغ** للدرب الذي ينبغي أن يسلكه كل إنسانٍ لوحده في سعيه نحو إيجاد معنى حياته، حيث يشير في الجزء السابع من «الكتب السوداء» إلى أنّ «الله يولَد في العزلة، من سرّ/ لغز الفرد.»[16] كما يؤكد أيضًا على وجوب تصالح الإنسان مع العزلة داخل النفس لكي تبدأ حياة الله في الإنسان ولتصير المساحة المحيطة بالإنسان حرةً من الآخرين، من الجمع، ومليئة بالله.[17]

إنّ الهدف من هذه العملية تقريب الأنا قدر الإمكان من مركز النفس الإنسانية التي هي الذات، ويمكن تسمية هذه العملية بإعادة ذوتنة الإنسان re–self–ifying. ويؤكّد **يونغ** أنّ تجاهل استقلال مكونات اللاوعي، كالأنيما (الجانب الأنثوي في الرجل) والأنيموس (الجانب الذكري في المرأة) والظلّ (الجانب الأدنى من الإنسان) وغيرها، ورفض منحها شيئًا من الاستقلال للتعبير عن نفسها، لا يلغي وجودها ولا يقلّل خطرها، بل على العكس تمامًا، لأنها تؤدّي إلى تزايد عمل الإسقاط، أي أنّ الإنسان سيستمر في إسقاط صفات هذه المكونات على الناس الذين يقابلهم (كأن يسقط الرجل صفات أنثاه المتخيّلة على امرأة يقابلها، وصفاته المظلمة على أشخاص آخرين).[18] معرفة الذات إذن لا غنى عنها في العموم، لكي يفهم الإنسان الشرّ الموجود في العالم، وأيضًا لكي يفهم عالمه الدينيّ. ومعرفة النفس في نظر **يونغ** هي أكبر قدر ممكن من معرفة كلّانية الإنسان الذي ينبغي عليه أن «يعرف بلا كلل أو ملل مقدار الصلاح الذي يمكن أن يفعله، وما هي الجرائم التي يقدر على فعلها، كما ينبغي عليه أن يحذر من اعتبار الأول حقيقة والأخيرة مجرّد وهم. فكلّ من الصلاح والجريمة عنصران من عناصر طبيعته، وكلاهما مقدّر له أن يخرج فيه إلى النور، إذا كان يتمنى- كما ينبغي عليه أن يفعل- أن يحيا بلا خداع أو إيهام للذات.»[19] ولذلك فإنّ هذه المرحلة ضرورية قبل الحديث عن تديّنٍ مبنيّ على قرارٍ شخصيّ محض حتى لو كان غير واعٍ، من دون أن ننفي كليًا على

(14) Ibid., p.330.

(15) C. G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung, Vol. 9ii: Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, trans. R. F. C. Hull, para. p.43-4.

(16) C. G. Jung, *Tha Black Book 7*, 88, quoted in C. G. Jung, *The Red Book: Liber Novus (A Reader's Edition)*, trans. Mark Kyburz, John Peck & Sonu Shamdasani (Newy York, London, W. W. Norton & Company, 2009), 381 n240.

(17) Ibid., p.173.

(18) Jung, *CW 9ii*, para. p.44.

(19) Jung, *Memories*, p.330.

أية حال وجود الناحية الشخصانية حتى عند الفرد ضمن الجمهور؛ فالتعامل مع أيّ تعبير دينيّ عند الفرد على أنّه مجرّد أمرٌ شخصيّ يتطلب كما يقول **يونغ** أن يكون المرء واعيًا لموقفه ولأسسه وما إذا كان هذا الموقف يدلّ بالفعل على أكثر من مجرد تقليد لاواعٍ. ويشير **يونغ** في حاشية هذا التنبيه إلى أنّ المسيح لا يقول «إن لم تبقوا كالأطفال لن تنالوا ملكوت السماوات»، بل «إن لم تصبحوا كالأطفال...»، ما يدل على دور صيرورة الإنسان وتحوّله مما هو عليه في الحالة الطبيعية ضمن المجتمع الديني.[20]
الأمر الثاني الذي يجب الانتباه إليه هو أنّ **يونغ** يقدم مفهوم الله والدين من وجهة نظر نفسية لا تستنفد كل معانيها الممكنة؛ فهو لا يقدم شرحًا للحقيقة الميتافيزيقية لمفهوم الله، بل شرحًا للظاهرة النفسية كما تظهر عند بعض البشر، أو عند البشر بشكلٍ عام. وهو يقول صراحةً إنّه لا يعتبر الحقائق النفسية حقائق أو تبصّراتٍ ميتافيزيقية، بل يرى فيها «أنماطًا معتادة للتفكير والشعور والسلوك التي أثبتت التجربة أنها مناسبة ونافعة.»[21] ووفقًا لهذا يتابع قائلًا إنّ مفهوم الله، عند التعبير عن الدوافع الجوانية بأنها إرادة الله، لا تعني الله بالمفهوم المسيحي بل بالمفهوم اليوناني للدايمون Daimon، والذي يشير إلى «قوة معيّنة تحلّ على الإنسان من الخارج، مثل العناية الإلهية أو المصير، رغم أنّ القرار الأخلاقي متروك للإنسان.»[22] وعلى الرغم من أنّ الحقائق النفسية قابلة للاتّباع من دون أن تشير بالضرورة أو على وجه اليقين إلى حقائق ماورائية، إلّا أنّه لا يمكن مع ذلك الركون إليها بشكلٍ أعمى، لأنّ التقاليد والعادات والرموز تفقد مع الزمن أهميتها أو تفقد معناها الشعوري والوجداني بالنسبة للأفراد، لهذا السبب أو ذاك. والقيمة الشعورية مصاحبةٌ للأهمية الفكرية في الممارسة الدينية، لأنها جزءٌ لا يتجزّأ من المعنى الذي يلوّن حياة الإنسان ويمنحها الدافع والاستمرارية. ففقدان الرمز لتأثيره الجمعي أمرٌ لا يمكن التنبؤ به ولا التكهّن حوله قبل حدوثه.

ومن ناحية الرمز فهو يختلف عن العلامة أو الإشارة؛ فالأخيرة عنصر مادّي أو معنوي يرتبط بمعنىً معين واضح ومتفق عليه، كأن تكون الكنيسة علامة على المسيحية والمسجد إشارةً إلى وجود الإسلام، وكذلك الأمر فيما يخص الكثير من الأمور والمصنوعات والأشكال التي ترافق العبادة. ولكن الرمز الذي قد يرافق إشارةً ما أو لا يرافقها ويكون غامض الدلالة أو متعدّدها، ولا يمكن تعريفه بشكلٍ واضح، ويكون في الغالب مرتبطًا بمعنى لاواعٍ دفين، أما اكتشافه فيكون بدراسته، كأن يقال مثلًا إنّ

(20) C.G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung, Vol. 5: Symbols of Transformation*, Trans. R. F. C. Hull, para. p.106.
من اللافت أن ترجمة البستاني-فاندايك العربية للكتاب المقدس تورد العبارة بالشكل التالي: «إن لم ترجعوا وتصيروا كالأطفال» (متى 18: 3)، في حين أنّ ترجمة الملك جيمس الإنكليزية (وهي ترجمة قديمة) وترجمة NIV الإنكليزية المعاصرة توردان الفعل بمعنى التغيّر والتحوّل (convert, change). وبالعودة إلى النص الأصلي فإنّ الفعل اليوناني strafei يأتي بمعنى الدوران والرجوع أو التحول من حالة إلى أخرى. وفي جميع الأحوال فإنّ هذه العبارة برمزيتها الواضحة لا يمكن عزلها عن طلب المسيح من تلاميذه أن يكونوا «حكميا كالحيّات ودعاء كالحمام» (متى 10) ولا عن حديثه عن الولادة من الروح (يوحنا 3) في حديثه مع نيقوديموس الذي ارتبك في فهم إشارة المسيح إلى وجوب إعادة ولادة الإنسان.

(21) Jung, *CW 9ii*, para. p.50.

(22) Ibid., para. p.51.



البحر رمزٌ للأم أو الأرض ترمز للرحم، وهكذا.[23]

يشرح **يونغ** ارتباط الدين بالغريزة والرمز. وفي المبدأ فإنّ الحديث عن «الله» بالمفهوم النفسي هو حديثٌ عن «صورة الله» التي تتبدّى من خلال أنماط الشعور الظاهرة لدى الإنسان ومن خلال الممارسة الدينية والطقوس والشعائر. ولهذا يعرّف **يونغ** «الله» من هذا المنظور بأنّه «اسمٌ لمركّب من الأفكار المتجمعة حول شعور قويّ؛ فنمط الشعور هو ما يعطي حقًا هذا المركّب فاعليته المميزة.»[24] وهذا الفهم لله وللعلاقة الدينية معه مرتبطٌ بشكلٍ وثيق برموز مشتقة من العالم الغريزيّ الغابر. ويؤكّد **يونغ** أنّ الجنس يلعب دورًا مهمًا في هذه العملية، حتى عندما تكون الرموز دينية. لم يكد يمر ألفي عام على أوج ازدهار طقوس العبادة الجنسية. في تلك الأيام، لم يكن هناك إلا الوثنيون الذين لم يعرفوا أفضل مما كان لديهم، ولكن طبيعة قوى خلق الرمز لا تتغير من عصرٍ إلى آخر. وإذا كان لدينا أيّ تصوّر عن المحتوى الجنسي لتلك العبادات القديمة، وإذا كنا ندرك أن اختبار الاتحاد مع الله كان يُفهَم في العصور القديمة كنوع من العلاقة الجنسية الملموسة، فعندها لا يمكننا التظاهر ان القوى الدافعة لإنتاج الرموز قد أصبحت فجأة مختلفة منذ ولادة المسيح. وحقيقة أنّ المسيحية البدائية [الأولى] ابتعدت بحزم عن الطبيعة والغرائز بالعموم، ومن خلال الزهد بالجنس بشكلٍ خاص، تبيّن بوضوحٍ المصدرَ الذي نَبعت منه تلك القوى الدافعة.[25]

ويشير **يونغ** إلى إدراكه النقص المحتمل في هذا النوع من الفهم، ولكنه يرى بأنّ المنهج العلمي يبقى هو الطريقة الأضمن. وهو يؤكّد في مكانٍ آخر أنّ موقعه كطبيب نفسي لا يسمح له بالإدلاء بتصريحاتٍ ميتافيزيقية، فهو قادرٌ على إثبات التوافق بين رموز الكلّانية النفسية وتلك المتعلقة بصورة الله، ولكنه لا يستطيع أن يبرهن أبدًا على أنّ هذه الصورة النفسية هي الله ذاته أو أنّ الذات تحلّ محلّ الله.[26] بمعنى آخر، لا يزعم **يونغ** أنّ بمقدوره اختزال فكرة الله إلى عمليةٍ نفسيةٍ بشرية، بل يراقب فقط ما تعنيه هذه المسمّيات أو كيف تتجلّى ضمن الممارسة الدينية المنظورة وارتباطاتها اللاواعية.

كما يعرّف **يونغ** الرمز بأنّه «محوّل» تقوم وظيفته على تحويل الليبيدو من شكلٍ أدنى إلى شكل أسمى؛[27] فعلى سبيل المثال يقوم رمز الأم بتحويل طاقة الحياة وهي الليبيدو من شكلٍ أدنى هي الأمّ البيولوجية في سنين الرضاعة والطفولة إلى شكلٍ أسمى في فترة الرشاد والبلوغ، كالجماعة أو الوطن أو الكنيسة أو الأمّة أو المدينة الأبدية.[28] أما النكوص الذي يدلّ على وجود خللٍ فهو الارتباط بأشكالٍ دنيا للرمز ورفض تحوّل الليبيدو من هيئةٍ إلى أخرى، مما ينتج عنه ما نراه من أشكال الارتباط الوسواسي القهري بالماضي. ولكن هذا التحوّل لا يحصل بطريقةٍ عقلانيةٍ مفتعلة، بل هو تحوّلٌ يتم في اللاوعي نتيجة عمليات التكيّف مع المحيط الخارجي وسيرورة الحياة. فشل التكيّف أو صعوبة

(23) See Jung, *CW 5*, para. p.329.

(24) Ibid., para. p.128.

(25) Ibid., para. p.339.

(26) Jung, *CW 9ii*, para. p.308.

(27) Jung, *CW 5*, para. p.344.

(28) Ibid., para. p.351.

متطلباته تجعل النكوص مغريًا وجذّابًا بالنسبة للأفراد والجماعات.[29] ولا ينكر **يونغ** أنّ الأشكال الدنيا أو الأولية لا تفقد جاذبيتها بشكلٍ كامل مع مرور الوقت.

ومن هذا المنطلق في فهم الرمز والشعور الديني والتصورات الروحية للقوة الأسمى يمكن فهم ما يسميه **جورج طرابيشي** بالتصوّر الفالوسي للتراث،[30] من حيث تصوّره كالإله المنقذ من كلّ شرٍّ في الحاضر وخطرٍ في المستقبل، حيث يرتبط التراث العربي والإسلامي بوظيفة تخصيبية يتم من خلالها خلق ما هو جديد، الذي هو الماضي نفسه على أية حال. وهنا نقرأ بحسب **يونغ** صورتين، أولاهما سِفاحيّة واضحة تتمثّل بالاستحواذ التي تمارسه الرغبة في العودة إلى أحضان الأم، إلى الماضي-التراث ومن خلاله إلى الأمّة، الخلافة، وحياة البراءة والفضيلة المتوهَّمة في عصرٍ ذهبيّ مضى،[31] والثانية هي صورة التراث الذي هو الأب والأم في الوقت نفسه، أي الخنثى التي تخصّب نفسها لتلد مولودًا جديدًا، هو الابن الذي يحمل صورتها أو الذي يكون هو إيّاها؛ فالتراث يلد التراث والماضي يأتي بالماضي في زمن المستقبل، وهكذا تُخرج أو يُخرج هذه أو هذا الخنثى من رحمها أو رحمه ما هو جديدٌ-قديمٌ من خلال علاقة جنسية رمزية ذاتية؛ فهو الفالوس والأم في الوقت عينه. وقد تكون هذه الخنوثة التي يتصف بها التراث هي سبب الدعوات التي تخرج بين الحين والآخر وتتضمن (بشكل واعٍ أو غير واعٍ، صريح أو غير صريح) دعوةً للقطيعة التاريخية والحضارية مع الآخر المختلف، معتبرةً أنّ هذه القطيعةَ نوع من التطهّر الذي لا غنى عنه من أجل الإخصاب الجديد-البعث؛[32] فالتراث لا يحتاج أحدًا لتخصيبه، وبالتأكيد لا يحتاج لآخر يتفاعل معه ويقيم معه علاقة الإخصاب. إنه فردٌ صمدٌ لا حاجة له لآخرين.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ ملاحظة **طرابيشي** لاستعمال اللغة الجنسية الصريحة في الخطابات العربية الخاصة بقضية فلسطين، من حيث تصوير احتلالها كفعل اغتصابٍ علنيّ قامت به إسرائيل والقوى الإمبريالية، أو كما يقول، قامت به الأنثى «إسرائيل» باستعمال قضيبِ الاستعمار الغربي، هذه الملاحظة تلفت انتباهنا إلى دور التصور الجنسي في فهم مكانة فلسطين في المخيال العربي المعاصر؛[33] ففلسطين أو

---

(29) Ibid.

(30) جورج طرابيشي، **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي** (دار بترا، 2005)، ص 48-9.

(31) من اللافت هنا العلاقة الاشتقاقية الوثيقة بين «الأمّة» و«الأمّ» و«الإمامة» في اللغة العربية، بحيث تكتسب «الأمة» بشكلٍ واعٍ ولاواعٍ معاني الأمومة والاحتضان والمرجعية الشعورية التي لا تتزحزح، والسلطة المطريركية التي ينبغي الرجوع إليها دائمًا. وعلى سبيل لفت الانتباه، يمكن ملاحظة كلمة nation التي توازي «الأمة» بالمعنى الاصطلاحي وما يشابهها اشتقاقيًا في عدد كبير من اللغات العالمية وعلاقتها بالجذر اللاتيني nat وما ينجم عنه من مفردات natus وnatura باللاتينية (الطبيعة)، وكلها تدور حول معاني الولادة والتجدّد. ومن دون الوقوع في فخ المغالطة الإتيمولوجية (الاشتقاقية) فإنّه لا يمكن التغاضي بسهولة عن علاقات لغوية ودلالية ومعنوية كهذه.

(32) طرابيشي، **المرض بالغرب**، ص 91.

(33) من اللافت للانتباه أنّ اللاوعي الجمعي العربي يقف أمام خنثيين، الأولى هي التراث بوصفه رمزًا للأم والفالوس (القضيب) المخصِّب في نفس الوقت، والثانية هي إسرائيل التي يرى فيها طرابيشي رمزًا لـ«المرأة الخصّاءة ذات القضيب» (طرابيشي، 35). كما يشير طرابيشي إلى الطبيعة الفالوسية لبعض التسميات التي تُطلَق على إسرائيل من كونها «إسفين» أو «خنجر» غُرس في جسد الأمة العربية (طرابيشي، 34)، وهذان رمزان قضيبيان شهيران في التحليل النفسي وعلم النفس التحليلي.



القدس تلعب دورًا مزيجًا في هذا المخيال، بين الأمّ من جهة بوصفها البقعة أو المدينة التي تنظر إليها كل العيون وتتوجه نحوها الأفئدة بالتقديس بوصفها أيضًا المدينة الأخروية المرتبطة بالأسطورة المهدوية، وبين الأنيما من جهةٍ أخرى، بوصفها أميرة القصص الأسطورية التي ينبغي للأمير تحريرها في آخر القصة. هذه الأنثى إذًا تصبح موضوعًا لعلاقة جنسية قسرية مع العدوّ، الآخر الضدّ، الذي يرمز أيضًا للشيطان وتُسقَط عليها كافة سمات الظلّ (كمصطلح نفسي يدلّ على الجانب المظلم أو الأدنى من شخصية مَن يقوم بالإسقاط)، وهو الذي يتم وصفه أحيانًا بكل صراحةٍ بوصفه «الشيطان الأصغر»، ربيب «الشيطان الأكبر». ولا ريب أنّ ثيمة الاغتصاب هذه، وهي ثيمةٌ جنسية وثيمة التقديس تجاه الأنوثة السماوية، ليست منفصلةً عن الرمزية الجنسية في الدافع الديني، والتي تبدو صريحةً هنا؛ فالأنثى التي تخضع للاغتصاب هنا ستكون في غير هذه الحالة إما موضوعًا للفعل الجنسي المقدّس (غير الاغتصابي) أو موضوعًا للقدسية العذراوية الكلّانية الطهارة، كما هي صورة العذراء مريم. ولكن في كلتا الحالتين يقبع الدافع الجنسي في قاعدة الموضوع مؤكّدًا على حضوره. وكون فلسطين/ القدس تشكّل مثل هذه الرمزية الأمومية المتسامية من ناحيةٍ والنكوصية من ناحيةٍ أخرى يجعل القضية السياسية-الوجودية-الإنسانية غائمةً في كثير من الخطابات والتصوّرات؛ فالقدس كمكانٍ ملموس تختلف عن القدس المتخيَّلة، لأنّ الثانية كموضوع للآمال الإسخاتولوجية-المهدوية تصلح لأن تكون مجالًا لتدفق المشاعر بأشكالٍ عديدة ومختلفة، أما الأولى، المكان الجغرافي الملموس فتتطلب نمطًا مختلفًا من التفكير تغيب عنه العناصر السحرية وتتكثف لأجله الجهود العملية والسياسية وربما العسكرية.[34]

وهنا يبرز الفرق بين ما هو جمعي وبين ما هو شخصيّ؛ ففلسطين الدينية المتخيّلة ليست مجالًا للخبرة الشخصية إلا عند سكّانها أو الذين يملكون تماسًا مباشرًا معها أو الذين ناضلوا أو قاتلوا لأجلها (وهذا لا ينفي وجود العناصر الأسطورية عند كثير منهم)، أما بالنسبة للآخرين من يهود ومسلمين ومسيحيين، سواء عبر الأجيال الغابرة أو في العالم المعاصر، فهي لا يمكن أن تخلو على الإطلاق من تأثيرات المخيال الديني الجمعي الذي تتحد فيه العناصر الدينية الواعية بالرغبات الباطنة تجاه الأم ودوافع الوصول إلى حالة الاحتضان والنعيم الخالية من كل مسؤوليةٍ فردية، لا بل هي مليئةٌ بتجليات هذا المخيال وبكثيرٍ من الهوامات والمتصلة به كمتلازمة القدس المعروفة. كما أنّ اللغة المستعملة في وصف نكبة فلسطين واضحة المعالم: إنها الأميرة العفيفة و(الأرض) الطاهرة التي تم اغتصابها. هل يحتاج الأمر إلى أكثر من هذا الاتفاق غير المكتوب بين ملايين البشر على قبول واستعمال مثل هذه اللغة لإثبات ما تعنيه فلسطين (ولو جزئيًا) بشكلٍ غير واعٍ؟

إنّ التأكيد على أنّ الدين عند الفرد إما أن يكون شخصانيًا وجوديًا أو لا يكون هو تأكيدٌ نخبويّ

(34) لا شكّ أنّه لا يمكن بأيّ شكل من الأشكال اختصار كل المشاعر الخاصة بفلسطين بهذا الاندفاع النكوصي والرمزية الأمومية. ولكن كما في حالة الإدمان، فإنّ الظاهرة المَرَضية أو القهرية تعبّر عن حضورها بشكلٍ رئيسي من خلال سيطرتها على حياة المصاب وتعطيلها لباقي فاعلياته في الحياة اليومية. وهكذا في حياة الجماهير والشعوب، حينما تتعطّل الفاعليات المنطقية والسياسية والبراغماتية والحياة المدنية الطبيعية بحجّة قضية معينة، وحين يترافق هذا الأمر بسلوكيات قهرية تتميز بشيطنة الخصم بصورةٍ تعطّل حتى القدرة على منازلته في كافة الميادين، فإنّ الذهن العلمي يجب أن ينتبه إلى احتمال أنّه يشاهد حالةً مَرَضية ذات أبعاد رمزية، وليس مجرّد مشاعر وطنية طبيعية. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الحنين ليس مرادفًا للنكوص أو أية حالةٍ مرضية، ولكن الظاهرة القهرية تظهر حين يسيطر الحنين على الفرد أو الجماعة بحيث يبتلع الواقع فتعيش الضحية في عالمٍ سحريٍّ أو رغبويّ.

تربـويّ. هـذا التعريـف إمـا لا يوافـق الواقـع عـلى الإطـلاق أو إنّـه تعريـفٌ حـصريٌّ ضيّـق لماهيـة الديـن بوصفـه الممارسـات الواعيـة أو شـبه الواعيـة عنـد الشـخص، والتـي تمتلـك جـذورًا لاواعيـة شـخصية ناجمـة عـن التربيـة والطفولـة. وهـذا التعريـف لا يأخـذ بعـين الاعتبـار كثـيرًا مـن القناعـات الجماهيريـة التـي تجـد لنفسـها موطـئ قـدم واسـع في حيـاة الإنسـان ويُعـبَّر عنهـا باسـتعمال مفـرداتٍ وممارسـاتٍ قـد لا تبـدو دينيـة للوهلـة الأولى، كـما أنّـه لا يأخـذ بعـين الاعتبـار أهميـة العبـادة الجماعيـة والطقـوس والشـعائر في الحيـاة الدينيـة عنـد جميـع الشـعوب، بـل ينظـر فقـط إلى شـكلها الفـردانيّ الأخـير الـذي وصلـت إليـه ضمـن العـالم الحديـث نتيجـةً لعوامـل كثـيرة، بعضهـا يعـود إلى تطـوّر الوعـي والمعرفـة، في حـين نَجَـم بعضهـا الآخـر عـن انهيـارٍ في البُنـى الاجتماعيـة والدينيـة والرمزيـة.

ويـضرب **يونـغ** مثـالًا عـلى هـذه الأمـور التـي يصعـب تفسـيرها إلا عـن طريـق الرمزيـة الميثولوجيـة للّاوعي الجمعـي، مبيّنـا أنّ العوامـل المعقولـة تبقـى غـير كافيـةٍ لـشرح مـا حصـل، فيقـول: نحـن نؤمـن بـأن العـالم الحديـث عـالمٌ معقـول، مسـتندين في إيماننـا هـذا إلى عوامـل اقتصاديـة وسياسـية وسـيكولوجية. لكـن لـو نسـينا لحظـةً أننـا نعيـش في العـام 1936 للميـلاد، وطرحنـا جانبًـا معقوليتنـا الهادفـة المفرطـة في بشريتهـا، وحمّلنـا الإلـه أو الآلهـة مسـؤولية الأحـداث المعـاصرة بـدلًا مـن تحميلهـا للإنسـان، إذن لوجدنـا «فوطـان» مناسـبًا تمامًـا كفرضيّـة سـببية. وبـودّي أن أخاطـر بطـرح رأي يتسـم بالهرطقـة فأقـول أن [الخطـأ مـن المصـدر] أعـماق شـخصية «فوطـان» التـي لا يُسـبَرَ غَوْرُهـا بـأن [الخطـأ في الصياغـة مـن المصـدر] تفسر لنـا ظاهـرة الاشـتراكية القوميـة (=النازيـة) أكثـر ممـا تفسرهـا هـذه العوامـل الثلاثـة المعقولـة مجتمعـةً. لا شـك في أن كلًا مـن هـذه العوامـل يفـسر جانبًـا مهـمًا مما يحـدث في ألمانيـا، لكـن «فوطـان» يظـل يفـسّر أكثـر مـع ذلـك.[35]

وإذا كانـت هـذه القـراءة تصـحّ عـلى هسـتيرية الجماهـير فـلا ريـب أنهـا تصـحّ أيضًـا عـلى كل شـخصٍ عـلى حـدة يشـارك ضمـن هـذه الجماهـير، مهـما ضعـف الدافـع (شـبه) الدينـيّ الـذي يمـور في صـدره وذهنـه حـين لا يكـون ضمنهـا. وبالتأكيـد ليـس **يونـغ** هنـا بصـدد إثبـات حقيقـة الإلـه الجرمـانيّ «فوطـان» Wotan («أودِن» في أسـاطير الشـعوب الإسـكندنافية) كحقيقـةٍ ميتافيزيقيـة، ولكنـه يتحـدث عـن صـورةٍ نفسـيةٍ جمعيّـة تشـكّل جـزءًا مـن عـالم اللاوعـي عنـد تلـك الشـعوب التـي عبـدت بشـكلٍ واعٍ هـذه الكينونـة أو هـذه الصـورة في زمـنٍ مـن الأزمنـة قبـل أن تتراجـع نحـو طبقـات اللاوعـي عنـد قـدوم المسـيحية.

وعـلى أيـة حـال، فـإنّ **فرانـكل** في محـاضرةٍ لاحقـة ضُمِّنـت في إحـدى الطبعـات الأخـيرة مـن كتابـه المذكـور آنفًـا أشـار إلى أنّ منهجـه في العـلاج النفـسي يتكامـل مـع علـم نفـس الأعـماق depth psychology والتحليـل النفـسي عنـد **فرويـد** و**أدلـر** بشـكلٍ خـاصّ (ومنطقيًـا عنـد **يونـغ**) ولا يحـلّ محلّـه؛[36] فعلـم نفـس «الأعـالي» height psychology كـما يسـميه هنـا يتنـاول جوانـب أخـرى مـن التجربـة النفسـية البشريـة وتتعلـق بشـكل رئيـسي بمسـاعدة الإنسـان عـلى اكتشـاف المعنـى الأسـمى لحياتـه، وليـس بالـضرورة اكتشـاف الجـذر الأعمـق لـكلّ الظواهـر النفسـية. وهـو هنـا مثـل التقنـيّ الماهـر الـذي يصلـح جهـازًا إلكترونيًـا مـن دون أن يكـون عـلى اطـلاع عـلى كافـة المعـادلات التـي تحكـم عمـل الـدارات الإلكترونيـة، وهـذا بلا شـكّ أمـرٌ ممكـن وضروري في كثـيرٍ مـن الأحيـان. ولكـن يبقـى مـن النافـع، لا بـل مـن الـضروريّ أحيانًـا، فهـم الدوافـع اللاواعيـة الجمعيـة

---

(35) كارل غوسـتاف يونـغ، *النازيّـة فـي ضـوء علـم النفـس*، نهـاد خياطـة (مترجـم)، ط1 (بيـروت: المؤسسـة الجامعيـة للدراسـات والنشـر والتوزيـع، 1992)، ص17.

(36) Frankl, 139.



التي تؤثّر في حياة الإنسان الفرد (بالمعنى العام للفرد وليس بالمعنى الفلسفي) والجماعة البشرية، والذي من دونه لا يمكن إصلاح الخلل العميق في المنظومة الرمزية المتهالكة وتصوّر البدائل الممكنة والعمل على خلقها؛ فإعادة عناصر الماضي جزءٌ لا يتجزأ من الصيرورة البشرية، ولكن التحدي هو في كيفية إعادتها، لأنّ المعنى، كل المعنى، يكمن في هذه العودة أو الاستعادة والاتجاه الذي يُعطى لها.[37]

ورغم كل ما سبق يمكن أن نرى اتفاقًا بين **فرانكل** و**يونغ** على مهمة الفرد في إيجاد دربه الخاص ومعناه الخاص؛ فـ**يونغ** يقول ضمن تأملات «الكتاب الأحمر» مخاطبًا نفسه: «هناك طريقٌ واحدة فقط وهي طريقك. هناك خلاصٌ واحد فقط وهو خلاصك. لماذا تتلفت من أجل المعونة؟ هل تظن أن المعونة ستأتيك من الخارج؟ ما سيأتي سيُخلق فيك ومنك. ولهذا انظر في داخلك. لا تقارن ولا تقيس. لا طريق أخرى مثل طريقك. كل الدروب الأخرى تخدعك وتغريك. عليك أن تتمم الطريق التي في داخلك.»[38] فالفرد لكي يجد معنى حياته وخلاصه غير مجبَر على إنكار وجود «الجينات النفسية» الجمعية، كما أنّه لا يمكن أن ينكر وجود الجينات التي تحدد إمكانياته ومعرّفاته ومحدودياته البيولوجية والنفسية الفردية، ولكنه يجب أن يكتشفها ويفهمها ويعمل على إدماجها في حيّز الوعي من أجل الوصول إلى هدفه وغايته ومهمته في هذه الحياة.

المصادر والمراجع:

- جورج طرابيشي، **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي** (دار بترا، 2005).
- كارل غوستاف يونغ، **النازيّة في ضوء علم النفس**، نهاد خياطة (مترجم)، ط1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992).
- C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (Stellar Books, 2013).
- C. G. Jung, *The Red Book: Liber Novus (A Reader's Edition)*, trans. Mark Kyburz, John Peck & Sonu Shamdasani (Newy York, London, W. W. Norton & Company, 2009).
- C.G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung,* Trans. R. F. C. Hull, para.
- Viktor E. Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning* (London, Sydney, Auckland, Johannesburg: Rider, 2011).

(37) Jung, *The Red Book*, p.394.

(38) Ibid., p.384.

المثقفون السوريون والغرب

ماركوس القسّام


ماركوس القسّام

كاتب وصحافي فرنسي من أصل سوري، تحصّل على شهادة في الهندسة البترولية، وعلى شهادة الماستر في علم البيئة، مهتم بالقضايا الفكرية والفلسفية، وله كتاب باللغة الفرنسية قيد النشر.

كثيرًا ما كان موضوع «الحضارة العربية» أو «الحضارة الإسلامية»، أو «الحضارة العربية الإسلامية» موضوعًا شائكًا وغير واضح المعالم بالنسبة إليّ منذ دخولي في «عالم الأفكار». إن أغلب ما كان يعتري الفكر والمناقشات العربية ينتمي إلى «المملكة الباردة للأفكار» أو ثقافة الأفكار المتشابهة، إذ تكوّنت بدايات اغترابي الداخلي من وعي غير مكتمل لشعوري بعدم الارتباط مع المحيط الثقافي، أو بالأحرى سوء التفاهم الناجم عن كوني أتحدث بلغةٍ مغايرة ساهمت في زيادة البعد الثقافي ومن ثمّ عزلتي الفردية، فأدى ذلك كله إلى إحساسٍ متناقضٍ بالرضا أقرب إلى ما يقوله **هايدغر** حول «انزياح المسافات لتظهر الحقيقة»، تلك المسافة الفاصلة الدقيقة التي تؤسّس للوعي بين عبارة المسيح «ماذا ينفع المرء لو ربح العالم وخسر نفسه» وعبارة نيتشه المناقضة «يجب أن أكون مستعدًا لقيادة ذاتي».

لم يكن هذا الاغتراب لمجرّد أني نشأتُ على قراءة الكتب الأدبية والفلسفية الأوروبية المترجمة إلى اللغة العربية، فنادرًا ما كانت تستهويني القراءة لكاتبٍ عربي، على الرغم من اهتمام عائلتي بالقراءة، وتوافر الكثير من المؤلفات العربية في مكتبة بيتنا، وتشجيع الجميع لي على ذلك أيضًا، فقرأت بعض الشعر العربي، ومدن الملح لـ **عبد الرحمن منيف**، وكتابين لـ **حنا مينه**، وأغلب مؤلفات **محمد الماغوط**، و**مصطفى حجازي** في سيكولوجية الإنسان المقهور، وكتبًا أخرى متنوعة أسست بداياتي المتواضعة في قراءة مؤلفات الكتّاب العرب. لم تتملّكني المشاعر والأحاسيس ذاتها التي كنت أشعر بها وأنا أقرأ كتبًا مثل هكذا تكلم زرادشت لـ **نيتشه**، وجمهورية أفلاطون، وزوربا للكاتب اليوناني **نيكوس كازانتزاكس** وسقوط الحضارة لـ **كولن ولسن**.

في البداية لم يكن مستوى المؤلفات العربية هو ما يبعدني عنها، فأنا أقدر كثيرًا براعة **الماغوط** وحساسية **مينه** مثلًا، إنما بسبب الفارق الشاسع بينها وبين المؤلفات الأوروبية من حيث نوعية الأفكار والقضايا المطروحة، وانفتاح المؤلفات الأوروبية على الوعي والمعرفة، إضافةً إلى تعلقي بكتابات الأوربيين من



الناحيتين النفسية والفلسفية، فقد كنت أشعر أن كتّابًا مثل فولتير وروسو ورامبو أقرب إليّ من مينا والماغوط، وأن ساحة مونمارتر أكثر قربًا من ساحة الأمويين في دمشق، وأن الريف الفرنسي والسويسري عندما يذكر مرور الكرام في الكتابات أكثر قربًا أيضًا من ريف إدلب ودير الزور.

يذكر **هشام شرابي** في مؤلفه «المثقفون العرب والغرب»[1] أنّه بينما كان المسلم مطمئنًا ومرتاح البال إلى محيطه الاجتماعي، كان المسيحي دائمًا يعيش حالة القلق الواعي.[2]

إن الابتعاد عن منزل العائلة، بالنسبة إلى المسلم، في منزلة نزهةٍ، وليس زجًا في المجهول، وإن المسلم، إلا في حالاتٍ نادرةٍ، يعود دائمًا إلى موطنه، بينما يبقى المسيحي في المنفى إلى الأبد في معظم الأحيان، ذلك أن المسلم الذي كان يذهب إلى عاصمة الإمبراطورية العثمانية أو إلى مصر، كان يجد نفسه في نطاق عالمٍ معروفٍ ومألوفٍ. ولم يكن المسلم المنتمي إلى «عائلةٍ كريمةٍ» من سورية أو العراق، يُعدّ غريبًا في مصرَ مثلًا، كما كان يُعدّ المسيحي العربي القادم من البلدين ذاتهما.

يرى **شرابي** أنّ سورية بالنسبة إلى العربي المسيحي «وطنٌ» تختلف معانيه عما هي عليه بالنسبة إلى قرينه المسلم، لذا طُرحت الهجرة كمخرج طبيعي: إذ صار للحياة معنىً ليس في وطن السلف، بل خارجه. وعُدّ الإحساس بالاقتلاع شرطًا طبيعيًا للحياة بالنسبة إلى المسيحي المتيقظ[3].

كان أول سؤال وجهته في مراهقتي إلى عدة أساتذة جامعيين في الأدب العربي بحضور عميد كلية الأدب العربي في محافظة حماه عن حقيقة وجود حضارةٍ عربيةٍ إسلاميةٍ، فقد كنت متشككًا جدًا بهذا المصطلح الذي لا أشعر بارتباطٍ معرفي به ولا حتى ارتباطٍ شعوري. لم تكن لدي معلوماتٌ كافيةٌ في ذلك الوقت، ولم يكن سؤالي البسيط مبنيًا على معطياتٍ كثيرةٍ، إنما فقط تدخلت «أخلاق الشعور»[4] في إعطاء حكم قيمي ووجودي على مصطلحٍ ما.

لقد كان بين الأساتذة الجامعيين مسلمون ومسيحيون وجميعهم أجابوا بتأكيد وجودها وتعداد بعض معالمها، كنت مقتنعًا بها بالحد الذي عرضه هؤلاء الأساتذة بما لديهم من علمٍ وخبرةٍ ثقافيةٍ لا أملكها، ولا سيما أن التاريخ الذي ندرسه في مدارسنا الرسمية لا يتحدث إلا عن العربً وتاريخ الإسلام، ومن ثم من السهولة بمكانٍ أن يقتنع المرء بمعلوماتٍ يحصل عليها من محيطه الاجتماعي.

كنت أعتقد أن صورتي المتخيلة العامة عن الغرب تماثل تلك التي يتخيلها الناس في مجتمعي السوري، فقد شاهدنا الأفلام الأجنبية نفسها، تعرفنا إلى الفنون والآداب الأوروبية ذاتها، حتى أننا جميعًا في مدارسنا في طفولتنا كنا نرسم المنظر الطبيعي ذاته تقريبًا في حصة الرسم على نمط البيوت الأوروبية بسبب تأثرنا ببرامج أطفالٍ من إنتاجهم. باختصارٍ كنت أعتقد أني أملك نظرةً إيجابيةً عن

---

(1) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب،** (بيروت: دار النهار للنشر، 1981).

(2) حالة القلق الواعي التي استخدمها شرابي في كتابه هي تعبيرٌ مقتبسٌ من فلسفة جان بول سارتر من كتابه الكينونة والعدم، يمكن تلخيص فكرة القلق بأنه يحرض التفكير والوعي للوجود ويرتبط بالحرية، يقول سارتر: من خلال القلق يستطيع الإنسان أن يكون واعيًا لحريته.

(3) شرابي، **المثقفون العرب والغرب،** ص32.

(4) مصطلح للفيلسوف فريدريك نيتشه يصف فيه نوعًا من الأخلاق الناتجة من مصدرٍ شعوري، والمفصولة عن قوة الفعل والمبادرة الناتجة عن أساسٍ عقليٍ وفلسفيٍ، أخلاقٌ ضدَ الأخلاق السقراطية.

الغـرب الأوروبي وأعــد نفـسي قريبًـا منـه، وأن الآخريــن مــن حــولي كذلــك أيضًــا.

بـدأ «القلـق الواعـي» تجـاه مـا يفكـر فيـه مـن حـولي عـن الغـرب في أثنـاء إجرائـي مقابلـة مـع الكاتـب الراحـل **حنـا مينـه**، في أثنـاء جلسـةٍ وديـةٍ في مطعـم النـادي العائـلي في حمـاه، ذكـر أمـام المجتمعـين محادثـةً صغـيرةً دارت بينـه وبـين مدير التلفزيـون السـوري السـابق فايـز الصائـغ أنـه قـال: تمثـل باريـس بالنسـبة إليـه بلـد الفجـور والبغـاء، فـرد عليـه **مينـه** أن باريـس هـي بلـد الثقافـة والعطـور والجـمال والنـور، ومـا تتفـوه بـه هـو البغـاء.

لقـد كانـت باريـس بالنسـبة إليَّ أكثـر بلـدٍ يمكـن أن ينـشر البهـاء والمجـد والجـمال، والسـبب في ذلـك يعـود إلى أننـي تعرّفـتُ إلى جمـال باريـس وعظمتهـا مـن وجهـة نظـر مهاجريـن، ليـس أمثـال فايـز الصائـغ، بـل مـن شـخصٍ قـال عنهـا ذات يـومٍ:

«من وجهة نظر فنانٍ، ليس هناك وطن في أوروبا كلها سوى باريس.»[5]

لقـد أحببـت باريـس بفضلـه، وبـدأت اكتشـاف تاريخهـا، وقـرأت لمثقفيهـا وفلاسـفتها، كـما قـال نيتشـه إن ألمانيًّـا مـا، مبدعًـا، لا بـد أن تكـون لـه جـذورٌ فرنسـيةٌ. بـل وقـال بحـبٍ مفـرطٍ لهـا:

«لا أؤمـن إلا بالثقافـة الفرنسـية وأعتـبر كل مـا عداهـا في أوروبـا ممـا يسـمى (ثقافـة) سـوء فهـمٍ؛ مـن الصعـب أن نتحـدث عـن تنـوع الثقافـة الألمانيـة إذ إنهـا فرنسـية في الأصـل.»[6]

اصطدام العرب بالغرب

«كشـف وصـول نابليـون الأول إلى مـصر مقـدار التأخّـر الكبـير بـين شـعبين/ حضارتـين؛ شـعب متأخـر كثـيرًا عـن الآخـر المتقـدم، وحضـارة متخلفـة عـن العلـم الأوروبي الحديـث. مـا دفـع شـيخًا مـن الأزهـر إلى القـول:

«إن مـا رآه مـن علـوم الغـرب يجـب أن يدفـع المسـلمين إلى إعـادة النظـر في كل مـا كانـوا يتلقونـه مـن علـم»[7]. ويشـير **فـؤاد زكريـا إلى** أن مـا يسـمي علـماً بالنسـبة إلى العـرب يعنـي فقـط العلـوم الشرعيـة واللغويـة والتي عُرفت على أساس أنها علومٌ دنيويةٌ حديثةٌ.

يذكـر جـورج طرابيـشي مـن جانبـه عبـارةً مشـابهةً لشـيخ الأزهـر **حسـن العطـار** في زمـن الحملـة الفرنسـية عـلى مـصر بعـد احتكاكـه مـع العلـماء الذيـن أحضرهـم نابليـون معـه: «لا بـد أن تتغـير بلادنـا، وتنتـشر فيهـا علـومٌ جديـدةٌ»[8].

هـذه هـي الصدمـة التـي وصفهـا **طرابيـشي** بأنهـا نتيجـة اصطـدام جسـمٍ متحـركٍ مـع آخـر ثابـت هـو الجسـم العـربي والإسـلامي الـذي كان في حالـة سـباتٍ تـامٍ، والصـدام الـذي حـوّل سـباته إلى حركـةٍ لم ينتـج عـن طاقتـه الكامنـة، بـل عـن قـوة الدفـع التـي تلقاهـا مـن الجسـم المتحـرك، وقـد سـميت هـذه الحركـة الإجباريـة

(5) فريدريك نيتشه، **هذا هو الإنسان** ص51.

(6) المرجع نفسه، ص45.

(7) فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص 69-70.

(8) جورج طرابيشي، **المرض بالغرب** (د. م: دار بترا، د. ت)، ص19.



في الخطاب العربي المعاصر باسم «حركة النهضة»[9].

ويقسّم جورج طرابيشي تيارات هذه الحركة في الخطاب العربي إلى ثلاثة هي: التيار العقلاني النسبي، التيار السلفي المتنور، والتيار السلفي الخالص، وقدم في مؤلفه «المرض بالغرب» تحليلًا نفسيًا لعصاب جماعي عربي متمثِّل بالتيارات الثلاثة، بوصف هذه الصدمة أنها شكلت في الحقيقة رضةً نفسيةً في عقل وقلب المسلم، لذا كان لا بد من تحليل أعراضها، والمرادفات العربية لوصف هذه النهضة «الاستفاقة، اليقظة، الصحوة». كما سمى **محمد عمارة** أعراض هذه الصدمة بـ «مسّ الكهرباء» فعندما أدهش هذا المشهد عقل العرب وقلبهم، حرك فيهم ما يحركه «مس» الكهرباء الذي إذا لم يكن صعقة مميتةً فإنه سيكون سببًا في الإيقاظ والتنبيه[10].

كان اصطدام المسلمين عمومًا بالغرب على نحو مبكر في تركيا العثمانية منذ أوائل القرن السابع عشر، حيث بدأ المسلمون يشعرون بالانحطاط والتأخر مقارنةً بالغرب[11]، كما يشير **ألبرت حوراني**، ولأن اهتمام العثمانيين في ذلك الزمن كان منصبًّا على الأعمال والتقنيات العسكرية، جاء انفتاحهم من باب «الانتفاع» من الغرب وأساليبه التقنية لإنشاء الجيوش. ومنذ عهد سليم الثالث، اتسعت المنفعة إلى مجالاتٍ أخرى تخدم الإمبراطورية مثل ترجمة الكتب من اللغات الأوروبية في مجالات العلم كافةً، وزيادة الاحتكاك مع أفكار الثورة الفرنسية، ما أدى إلى نتائج إصلاحيةٍ نسبيةٍ في تغيير بعض القوانين لجعلها أكثر عصريةً، وهذا ما فتح باب النقاش والجدال في العالمين العربي والإسلامي حول كيفية التعامل مع المارد الغريب عنهما، أي الغرب المسيحي المتفوق!

يقسم **هشام شرابي** العصر المسمى بـ «عصر النهضة العربية» كعمليةٍ تحديثيةٍ، إلى ثلاث مراحل، تبدأ الأولى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتتمثل المرحلة الثانية باليقظة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، بينما تبدأ المرحلة الثالثة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. اعتمد **هشام شرابي** في كتابه على دراسة التحليلات الاجتماعية والنفسية لطبقات المثقفين التي أسست لـ «النهضة» الناتجة من اليقظة ومرحلة الاصطدام، من أجل فهم أوضح للتغيرات الاجتماعية المرافقة والحصول على وعيٍ أكمل عن طريق ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة.

من جانبه، يرى صاحب مؤلف «المثقفون العرب والغرب» أن هناك أربع فئاتٍ عاصرت المراحل الثلاث للنهضة: المسلمون المحافظون، المسلمون الإصلاحيون، المسلمون العلمانيون، والمسيحيون المثقفون.

يحدد شرابي الفرق بين المسلمين المحافظين والإصلاحيين، بالفرق بين النظرة الرجعية والتقدمية، الأولى ترنو إلى الماضي لأن «مواقفهم الفكرية كانت تستلزم دائمًا عودةً إلى الوراء»[12]، لأن استعادة مجد التاريخ هي السبيل الوحيد لمواجهة التهديد الأوروبي. بينما كانت التقدمية عكس التقليدية/ الرجعية، ترنو إلى

(9) المرجع نفسه، ص16.

(10) محمد عمارة، **العرب والتحدي**، سلسلة عالم المعرفة أيار/ مايو 1980، ص126.

(11) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة** 1798-1939 (بيروت: دار النهار للنشر، د. ت)، ص 60.

(12) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ص 20.

الأمام «التحديث الإسلامي»، إلا أن حركة التحديث هذه، أو حركة الإصلاح، كانت محكومة بالتقاليد، وهدفها الأولي حماية الإسلام والمؤسسات التي يقوم عليها. ويرى **شرابي** أن الحركة الإصلاحية ليست أكثر من نزعةٍ محافظةٍ إنما متنورة ومتسلحة بإدراكٍ عقلي لوضعها وحاجاتها، وهي تلتقي مع النزعة المحافظة التقليدية في رفضها في الحصيلة العوامل العلمانية والغربية للتحديث الاجتماعي، بشكل أكبر وبفعاليةٍ أشد من معارضة المسلمين المحافظين لأوروبا، إذ كانوا أكثر عقلانية، ومن ثم كان موقفهم متماسكًا أكثر في معارضة القيم الأوروبية.

ينتمي إلى هذه الفئة المسماة إصلاحية **جمال الدين الأفغاني** وتلميذاه **محمد عبده** و**رشيد رضا**، إذ كان الإصلاح الإسلامي بالنسبة إليهم يعني سؤالًا واحدًا له تفرعات كثيرة: كيف علينا أن نواجه الغرب؟

لم ينطلق **الأفغاني** و**عبده** و**رضا** من فكرة رغبتهم في اللحاق بالركب الحضاري أو المشاركة في البناء الحضاري الإنساني للعالم، بل كانت فكرتهم الإصلاحية تعني: كيف علينا أن نحافظ على الإسلام من الغرب وتأثيراته التقنية والفكرية والاجتماعية، لذلك طور هؤلاء الثلاثة استراتيجيةً للبحث عن العوامل التي يمكن أن تؤمّن التماسك في الشكل والمضمون لمجتمعٍ إسلاميٍ غارقٍ في التخلف والجهل[13].

فكانت القضايا المركزية التي تشغل بالهم هي كيفية تحقيق انبعاث الإسلام، وكيف من الممكن مواجهة تهديد الحضارة الأوروبية وتقوية الروابط بين أمم العالم الإسلامي، ومحاولة تحقيق الوحدة الإسلامية؟

نتيجة هذه الاستراتيجية كانت ثلاثة مبادئ عامة لا تزال حاضرةً حتى وقتنا الحالي (وسأعود لتطبيقاتها العملية المعاصرة عند أغلب المثقفين السوريين):

الغرب الأوروبي هو غربٌ مسيحيٌ، ومن ثم لا بد من مواجه هذا الغرب المسيحي بالعامل الديني أولًا وهو الإسلام.

الغرب الأوروبي متقدم علميًا وتكنولوجيًا، لذا يجب البحث عن مجد التاريخ الإسلامي في العلم لتعديل الكفة وتأمين التوازن.

الغرب الأوروبي تهديد، منافس، وعدو، ولكنه متطور، ومن ثم يجب إيجاد طريقة للاستفادة من تطوره من دون الخضوع له.

قال **الأفغاني**: «المجتمع الإسلامي مريضٌ وخلاصه يكمن في الإسلام، كل مسلم مريضٌ، ودواؤه في القرآن»[14]، و «ما تراه اليوم عند المسلمين من تقهقرٍ ليس سببه دين الإسلام، بل جهل المسلمين»[15].

فكانت مهمة **محمد عبده** إذًا هي شفاء العالم الإسلامي من حالته[16]، ومن ثمّ كانت عملية الشفاء، بحسب عبده، هي تحديد ماهية الإسلام الحقيقي، والنظر في مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث وتدخلات المفاهيم الأوروبية في عقول المسلمين، حيث اعترف أن التغيير مقبلٌ لا محالة، إنما يجب أن

(13) المرجع نفسه.

(14) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص39.

(15) المصدر نفسه، ص40.

(16) المصدر نفسه، ص168.



يكون مرتبطًا بمبادئ الإسلام على الدوام، ليس لأنها تقرر ما يجوز وما لا يجوز فحسب، بل لأن متطلبات التغيير بحد ذاتها مستمدة من مبادئ الإسلام إذا ما فُهم على حقيقته[17]، ولذلك كان يوجه خطابه إلى الفئة المأخوذة بالأفكار الغربية والتي تريد تطبيقها على أرض مصر والإسلام عمومًا كما هي مستوردة، من دون فهم أصلها ومنبعها، وكان هؤلاء، المسلمون العلمانيون، بحسب توصيف **شرابي**، الخطر الأكبر على الأمة، والذين أراد **عبده** هدايتهم ومنعهم من الانجراف نحو كل ما يأتي من مفاهيم أوروبية، فقال في هذا الصدد: إن القوانين المستوردة من أوروبا ليست قوانين حقيقية على الإطلاق، إذ لا أحد يفهمها، ولا يمكنه أن يحترمها أو يخضع لها، ومن هنا أوشكت مصر أن تصبح بلادًا بلا قوانين[18].

وها هو برهان غليون يطبق نظرية محمد عبده حرفيًا في عملية تطبيق المفاهيم الأوروبية المستوردة، فهو يعرض في مؤلفه «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات» فكرة أن المجتمع العربي الإسلامي لا يمكنه تطبيق العلمانية، ولا تصلح له، لأنها منتج غربي مسيحي، ونتاج ثقافة وصراعات شعبٍ مختلفٍ عن المسلمين، أي أن خلاصة هذه العلمانية كانت نتيجة تراكم مراحل تاريخية لم يمر بها المجتمع العربي الإسلامي، حيث يقول: «وهناك الكثير من المسلمين الذين لا يتعرفون إلى أنفسهم في الثقافة الإسلامية إلا بشكلٍ سطحي، وهذا نتيجة توسع انتشار الثقافة الغربية الحديثة، وبسبب السياسة الثقافية التي بدأت تمارسها الدول الإسلامية والعربية منذ القرن التاسع عشر»[19]، ويضيف: «والأسباب التي قادت الغرب إلى نظامه الاجتماعي القائم اليوم، كالأخلاق أي الثقافة، والسياسة أي النظام البرلماني، والاقتصاد أي الرأسمالية بكل أنواعها الخاصة والحكومية، هي أسبابٌ مختلفةٌ في الجوهر عن التي يحملها التاريخ العربي والإسلامي بشكلٍ عامٍ»[20].

كما ويعدّ أيضًا أن الدين المسيحي كان عقبةً في وجه تطور الحضارة الأوروبية، وأن سبب تطور أوروبا هو في تحررها من الدين والسلطة الدينية، وهذا ما ردده محمد عبده والأفغاني، عندما قاما ببناء استراتيجية «الإصلاح والنهضة» والانبعاث الإسلامي، على فكرة أن أوروبا ليس لها دينٌ كالإسلام، ومن ثمّ لا يمكن بناء التطور العربي بالطريقة نفسها التي مر بها الغرب، فمن وجهة «الإسلاميين الإصلاحيين» الدين الإسلامي نقيٌّ وصحيحٌ وصالحٌ لكل زمانٍ ومكانٍ، والدين المسيحي تشوبه الانحرافات أو هو فقط دينٌ روحيٌّ ولا يستطيع ضبط الحياة الدنيوية والواقعية، ولهذا لا يمكن للدين المسيحي أن يساهم في تطور الحضارة الأوروبية، على عكس الدين الإسلامي الذي هو دينٌ ودولةٌ.

يتابع **غليون** تطبيق استراتيجية **عبده والأفغاني** في شرح الفروقات بين تاريخ العرب والأوروبيين بالقول إن الدين المسيحي في بداية انتشاره حمل معه إلى أوروبا أزمته الاجتماعية، كما تحمل الأيديولوجيات الغربية الليبرالية والاشتراكية اليوم في انتقالها إلى الشرق أزمتها، وإن أوروبا قد أنشأت دولًا وإمبراطورياتٍ مستمدةً من الدين، ومن ثم فقد نفت الطابع القومي لها، بينما حمل الدين الإسلامي معه دولةً مركزيةً

(17) المصدر نفسه، ص173.

(18) المصدر نفسه، ص171.

(19) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط3 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، كانون الثاني/ يناير، 2012)، ص76.

(20) المرجع نفسه، ص113.

وقوميةً، وإمبراطوريةً عالميةً وسلطةً كونيةً، ويشرح أيضًا أن فكرة فصل الدين عن الدولة عندنا [أي عند العرب المسلمين] إشكاليةٌ مصطنعةٌ منقولةٌ عن الغرب.

وفي تناوله لمشكلة الطائفية والأقليات في كتابه يشعر المرء أنه بالكاد يتقبل الديمقراطية على النموذج الغربي، ولا سيما بعد رفضه تطبيق العلمانية في المجتمع العربي الإسلامي بوصفها فصل الدين عن الدولة، وأعتقد أنه قبل شرعيًا مبدأ «الاستعارة» الذي أسسه «الإصلاحيون الإسلاميون» من أجل مواجهة التهديد المتمثل بانتشار القيم والثقافة الأوروبية، ودعا -كما أراد **محمد عبده ورشيد رضا**- إلى تشكيل «العصبية القومية الإسلامية» التي تمثل ذاتية المجتمع العربي، محاولًا استعارة فكرة مفهوم الأمة القومية الأوروبية التي نشأت من عقيدةٍ اجتماعيةٍ أساسها القيم المسيحية في الحرية والإخاء والمساواة، ولكن يجب أن تكون من ثمّ في مجتمعه العربي قيم حريةٍ وإخاء ومساواةٍ بصبغة إسلامية، حتى يستطيع معالجة الرضّة النفسية للشعب العربي المسلم، والناتجة من انتشار الثقافة الغربية الحديثة التي ينتقدها بوصفها «تؤدي لنزع فئةٍ من المتعلمين من بيئتهم، وربطهم بنسغ فكري وحضاري آخر، وتخلق لا منتميًا مغتربًا، معاديًا للمجتمع، ويعتبر تعليمه واسطةً للصعود والترفع، وأهليةً للدخول في وسط الحياة والتمتع بنمط الحياة الغربي الحديث»[21].

ويقول في هذا الصدد إن التراث: «يشكل ثقلًا نوعيًا يمنع الجماعة من التحول إلى ورقةٍ في مهب الريح والجريان وراء كل بدعةٍ وصرعةٍ، ويسلحها بقوة عطالةٍ ضروريةٍ، ويشكل بالضرورة قيدًا على النخبة العليا التي يمكن أن تجنح مع غياب أي مقاومةٍ ثقافيةٍ محليةٍ إلى الاندماج في الحضارة الصاعدة واستخدام آلياتها وأدواتها لتقوية سلطتها؛ وتزداد أهمية التراث للوجود العربي، كلما تعرض البنيان السياسي والاقتصادي إلى الهزات والانقلابات العنيفة، فيؤدي فيه دور المرساة»[22].

لقد بدأت استراتيجية «الإصلاح» أو باسمها الفعلي والواقعي «كيفية مواجهة الغرب» أو «التحدي» كما حدَّده **محمد عمارة** في كتابه «العرب والتحدي» الذي يتناول مرض المسلمين وحالتهم الاجتماعية، لذا كان لا بد من البحث عن الإسلام الحقيقي أو الإسلام الصحيح لكي يُقدَّم على شكل «العصر الذهبي للإسلام»، ليشكل المعادل الموضوعي لعصر التنوير الغربي المسيحي. وفي هذا الصدد يبدو لي أن المصطلح الصحيح لما يسمى حركة الإصلاح الإسلامي، هو حركة البعث أو «الانبعاث الإسلامي»، فكان الهدف من الإصلاح هو حماية المجتمع الإسلامي بالاستجابة للتحدي الغربي بطريقةٍ «إيجابيةٍ»، وقد كافح (دعاة النهضة) لإعادة تأسيس الحقيقة الإسلامية وتقويتها من دون تعريضها للنقد الحر.

تمثلت إذًا استراتيجية **الأفغاني** و**محمد عبده ورشيد رضا** بمحاولة «تحرير العقل من التقليد» من أجل تغيير النظرة التقليدية المحافظة للعقيدة الإسلامية، فتوصلوا في محاولتهم تلك إلى مفهوم «الاجتهاد» في النص؛ وعلى الرغم من محاولات هؤلاء إلباسه لبوس العقل، إلا أنه لم يخرج عن إطار إدخال «المفردات العقلية» كألفاظ وليس كمنهجٍ عقليٍ وعلميٍ في إعادة تفسير القرآن.

لقد كانت نظرة **محمد عبده** إلى العلم تعني المحافظة على الدين أولًا، وهذه الفتوى التي نجدها في كتاب عصر الصورة في مصر الحديثة (1839-1924) للكاتب **محمد رفعت الأمام**، تلخص كل فكر

---

(21) جورج طرابيشي، **المرض بالغرب**، ص248، ص252.

(22) المرجع نفسه، ص56.



عبده في نظرته إلى العلم والدين، بعد أن طُلب إليه إصدار فتوىً بعد غزو الصور الفوتوغرافية مصر في زمنه، إذ قيل له إنّ طالبًا مصريًا يدرس في روسيا يريد أن يستفتيه في موضوع الصور، لأن الحكومة الروسية طلبت منهم صورًا لإثبات شخصيتهم عند تقديم الامتحان، وبعد جدالٍ طويلٍ حول مشروعية الصور أفتى الإمام **عبده** ما يلي:

«يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرّم وسيلةً من أفضل وسائل العلم، بعد التحقق من عدم خطورتها على الدين، لا من وجهة العقيدة ولا من وجهة العمل.»[23]

ثم كانت مهمة تحقيق «الفهم السليم» للدين وإرساء دعائمه، ما يعني أن النص القرآني والدين صحيحان، وأن الخطأ يكمن في فهم عامة المسلمين ورجال الدين التقليديين المحافظين لهذا الدين أو لهذا النص.

ليس غريبًا إذًا أن يجد المرء آلاف المقولات المنتشرة بين عامة المسلمين حاليًا والتي تقول: عصر المجد عند المسلمين، يوم كان المسلمون يتسيدون العالم بالعلم والحضارة، أو كان الإسلام الصحيح في زمن الرسول فقط، وبعدها صار ينخر الفساد جسد الأمة الإسلامية؛ وما يردده المسلمون بشكلٍ يومي أن الدين صحيحٌ ولكن فهم عامة المسلمين له خاطئٌ. ومن الجدير ذكره هنا أن نظرية التمييز بينً المسلّمين والإسلام، أي بين فهم المسلمين الخاطئ للإسلام وبين الإسلام الصحيح، هي نظرية اليسار الأوروبي، واليسار الإسلامي الذي يفند وجود العنف أو الإرهاب بدواعي الفهم الخاطئ والتأويلات والتفسيرات غير المتوافقة مع الدين الإسلامي الصحيح، ولكن مع ذلك فإنّه عندما وقّع مثقفون فرنسيون عريضةً لتجميد بعض الآيات التي تدعو للعنف، كان أوائل من اعترضوا على هذه الوثيقة هم اليساريون والإسلام اليساري في فرنسا، إذ اعتبروها محاولةً عنصريةً وطعنًا بالقرآن والإسلام الصحيح، لذا يؤكد مثقفو اليسار الإسلامي نظرية محمد عبده والأفغاني أن الدين الإسلامي صحيحٌ، وإنما هناك تفسيراتٌ خاطئةٌ لهذا الدين من المسلمين، ما يؤكد أنّ مفهوم الاجتهاد والحركة الإصلاحية الإسلامية لم يخرج عن إطار إدخال «المفردات العقلية» كألفاظٍ لا كمنهج عقلي وعلمي يمكن فيه التعرض بالنقد للنص الأصلي لأي كتابٍ وليس فقط التدخل في عقول المسلّمين وتعليمهم عملية الفهم.

من أجل ذلك، إذًا، وفي محاولةٍ لبث فكرة إسلام العصر الذهبي، يجب تحرير العقل، والخلاص من التقليد في فهم النصوص الإسلامية، وهذا الشيء بالتحديد كان مهمة هؤلاء الفرسان الثلاثة في محاولة بث روح الاجتهاد الذي تمثل بشكل طاغ بـ «الانهماك اللغوي والنحوي» في إعادة تفسير القرآن والنصوص الإسلامية وابتعاده عن النقد الجوهري الحر، ومن ثمّ هناك فكرةٌ أصيلةٌ يجب أن تغرس في عقول المسلمين: ليست المشكلة في الدين، وإنما في رجال الدين، ليست المشكلة في النص، وإنما في عملية الفهم، والتأويل والاجتهاد هما المخرج النوراني.

المبدأ الثاني في تحقيق هذه الاستراتيجية هو محاولة معالجة الرضّة الإسلامية عن طريق البحث عن علماء إسلاميين في العصر الإسلامي «الذهبي»، لذلك ساد نوعٌ من الانهماك في تضخيم أي عملٍ قام به أي عربيٍ مسلمٍ في التاريخ الإسلامي على أنه مقابل لأعمال علماء الغرب ومنجزاتهم العلمية. يوجد

(23) محمد رفعت الإمام، **عصر الصورة في مصر الحديثة** (1839-1924) (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2013)، ص71.

عند المسلمين أيضًا في حضارتهم عشرات العلماء المسلمين، لذلك أكبَّ هؤلاء على تضخيم مكانة **ابن رشد**، **ابن طفيل** و**ابن باجة**، **ابن سينا**، **الفارابي** وغيرهم، وحاولوا غرس أفكار غير مسندةٍ علميًا أو تاريخيًا أو معرفيًا، عن مفهوم الحضارة، بربطها مع وجود علماء أو منجزاتٍ علميةٍ. ليس هذا فحسب، وإنما هي الأساس الذي اعتمد عليه الغرب المسيحي في نهضته وتطوره، فكانت نتيجة هذا المبدأ شيوع فكرةٍ عامةٍ لدى المسلمين العرب الحاليين بأنه لولا ابن رشد لما كانت هناك نهضةٌ أوروبيةٌ، أو أنه كان المحرك الأول لهذه النهضة، ومن خلاله اكتشف الأوروبيون تاريخهم السقراطي والأرسطي وعلوم اليونان.

هذا النوع من الخطاب «الإصلاحي» ذي اللغط الشديد في التحليل التاريخي وفقر المعلومات، والذي يستند أساسًا إلى أيديولوجيةٍ عقائديةٍ وردة فعلٍ نفسيةٍ، وليس إلى المعرفة، يفتقر إلى المعايير الرئيسة في فهم التاريخ الأوروبي، كما أنه يقدم نفسه علنًا بهذه القراءة أنه «عدوٌ غير شريفٍ» في نزالٍ شريفٍ ضمن ميدان المعرفة والمساهمة في تكوين الروح النقدية. ولعلّ **إرنست رينان** يعدّ أفضل من عبّر بسخريةٍ معرفيةٍ عن نظرية العرب المسلمين وأسطورتهم حول نهضة أوروبا المنطلقة عن طريق ابن رشد، عندما قال: وأما جفاء أسلوب ابن رشد فهل يُحار منه إذا ما فُكّر في أن طبعات كتبه لا تعرض غير ترجمةٍ لاتينيةٍ من ترجمةٍ عبريةٍ لشرح قام على ترجمةٍ عربيةٍ من ترجمةٍ سريانيةٍ من أصلٍ يونانيٍ! (....) وكيف لا يتبخر الفكر الأصلي في هذا النقل المكرَّر؟![24].

يقول **فؤاد زكريا** إن هناك اختلافًا جذريًا بين أحوال وناتج الاتصال الأول للعرب المسلمين بالغرب، عن الثاني، حيث حدث الاتصال الأول عندما كان المسلمون في أوج قوتهم بينما كان الغربيون يمرون في عصور الظلمة والسبات، بينما كان الاتصال الثاني مرافقًا لانحدارٍ وتخلفٍ شديدٍ في المجتمع الإسلامي مع مجتمع غربيٍ مسيحيٍ يتطور باستمرارٍ، كانت العلوم في الاتصال الأول آتيةً من اليونان (الوثنيين) فلم يشكل تهديدًا مباشرًا للعقيدة الإسلامية، في حين رافق الاتصال الثاني وجود علم غربيٍ ولكن في قلب الحضارة المسيحية والذي كان له تأثيرٌ سلبيٌّ على أنفس المسلمين، «وأول ما ينبغي لنا ملاحظته، في خضمّ المقارنة بين الحركتين القديمة والحديثة، أن الأولى كانت تعريبًا لنتاج ثقافي ينتمي إلى حضارةٍ قد توقفت عن العطاء في الوقت الذي اهتدت فيه الثقافة العربية إليها، وأما اتصالنا المعاصر بالحضارة الغربية وسعينا إلى تعريب نواتجها، فهو اتصالٌ بحضارةٍ دائمة التغير، تتخذ كل يوم موقعًا جديدًا، وتفاجئنا دائمًا بتحولاتٍ وثوراتٍ غير متوقعةٍ في ميادين العلم والفكر والأدب، وهكذا انقلبت الأدوار فأصبحنا نحن أصحاب التراث الثابت المحدد، الذي توقف منذ زمنٍ طويلٍ عن التجدد والعطاء، وأصبحوا هم أصحاب الثقافة المتوثبة الطموح، التي لا تظل ثابتةً ولو للحظةٍ واحدةٍ».[25]

لا يختلف فؤاد زكريا هنا عن برهان غليون في استعراض مخاوفه من عملية التغريب عبر التعريب ونقل العلوم الغربية كما هي، بينما يختلف عنه في طريقة مواجهة الغرب مواجهةً ثقافيةً جدليةً «إيجابيةً عبر الحوار والعراك والصراع بين وجهات النظر»، بينما يدعو غليون إلى تشكيل العصبية الذاتية الإسلامية، التي تخلق عبر وسائل التعليم الحديث «نخبةً مثقفةً» قريبةً من الشعب وليست متعاليةً

(24) إرنست رينان، **ابن رشد والرشدية** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، ص67.

(25) فؤاد ذكريا، **خطاب إلى العقل العربي**، ص35.



عليه، بمعنى أن غليون كان يركز على صنع ذاتيةٍ قوميةٍ من خلال الثقافة، بينما كان زكريا يركز على صنع ثقافةٍ أخرى «إيجابيةٍ وإنسانيةٍ محلها».

لا يعيد التاريخ نفسه، إنما يؤكد صيرورة الحقيقة

في زمن الاصطدام الأولي للعرب والمسلمين بالحضارة الغربية، عبر غزوهم مناطق الإمبراطورية الرومانية، تشكلت بدايات تحول العرب من عصر البداوة وأخلاق الصحراء إلى ولاياتٍ مستقرةٍ، اتصلوا فيها مع كل ما له صلةٌ بعلوم الفرس واليونان والسريان، ومع أنه لا توجد وثائق ومخطوطاتٌ عربيةٌ على مدى قرنين من الزمن منذ بداية الغزوات بحسب **جواد علي** في تاريخ العرب في الإسلام، وبسبب الجهل الذي كان يعم العرب في تلك المرحلة، كانت أغلب التنظيمات الإدارية والسياسية في الدولة الأموية والعباسية من الفرس والروم، وكان الفضل الأكبر في حركة الترجمة التي نشطت في عهد المأمون للمترجمين المسيحيين الذي ترجموا علوم اليونان في الفلسفة والطب وسائر العلوم (أخذ المسلمون منها ما يلائمهم فحسب)، بسبب إتقانهم لغات أجنبية، وكونهم على اتصالٍ وثيقٍ بالتراث اليوناني والروماني، وبما أن هذه المعلومة شائعةٌ لدى أغلب المسلمين والمسيحيين لن أخوض في تفصيلاتها حاليًا لما يمكن أن يثار من أسئلةٍ كثيرةٍ حول طريقة صناعة «الحضارة العربية الإسلامية»، فهذه تحتاج إلى بحثٍ خاصٍ منفردٍ.

والمهم أن حركة التعريب الثانية، إبان عصر النهضة، قد حدثت أيضًا بفضل المثقفين المسيحيين، وخصوصًا اللبنانيين والسوريين، وهذه المرة ليس فقط بسبب معرفتهم باللغات الأجنبية، وليس فقط نتيجة اتصالهم الوثيق بالغرب الأوروبي المسيحي، ولكن أيضًا بسبب وجود جدلٍ ثقافي وراء فكرة إعادة كتابة التاريخ في أنه لا وجود للجدلية التاريخية من دون جدليةٍ عقليةٍ، حتى وإن طغت عليها جدليةٌ ماديةٌ تستطيع صناعة نظريةٍ عبر استنتاجٍ من التاريخ، بينما في حالة وجود الجدلية العقلية المتقدة تستطيع صناعة نظريةٍ معرفيةٍ للتاريخ تسبر إمكان وجود العقل من عدمه في تحليل اللحظة المعاصرة لأي عملية تحديثٍ أو تطويرٍ مستقبلي.

لقد حاول **فرح أنطون وجورجي زيدان** و**شبلي الشميل** و**سلامة موسى وبطرس البستاني** محاولة إقناع العرب بالغرب وحضارته، لقد كانوا الجسر الحضاري الوحيد الذي نجح في تأسيس نظرياتٍ قوميةٍ، أو مشاريع نهضويةٍ للعالم العربي، وبما أن محاولاتهم كانت نابعةً من توقهم لتحررٍ تاريخي ونفسي له أوضاعه الاجتماعية، ولتوقهم لإيجاد وطنٍ آمن لهم في محيطٍ عربي إسلامي يريدون من خلاله تحرر أوضاعهم الاجتماعية والثقافية، من خلال تحرر العرب المسلمين، لذلك «لم يضعوا مبدءًا للإصلاح مستندًا إلى التغرب وبتحديد أكثر، لم تصدر عن النظرة المسيحية التجديدية، أيديولوجية غربية الاتجاه في شكلٍ واضحٍ كما صدرت الأيديولوجية الإصلاحية من النزعة الإسلامية الإصلاحية»[26].

ذلك أن «المثقف المسيحي هو في وضع انسجام طبيعي مع الوسائل والقيم الأوروبية، بينما كانت بمنزلة عقبةٍ أمام المسلمين» كما يقول **شرابي**. ولذلك كان يسمى الحراك الفكري لدى المسيحيين بـ «التجديد»، بينما سمي لدى المسلمين بـ «الإصلاح».

(26) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ص60.

يُفهم من التجديد تجديد المجتمع، بينما يُفهم من الإصلاح إصلاح أمة معطوبة من النواحي كلها. التجديد يعني أن تكون هناك علاقة صحية مع إدخال قيم ووسائل جديدةٍ إلى المجتمع كي ينهض به، في وضعه الحالي، على أساس أن علاقات ووسائل الإنتاج تفرض تطورًا مجتمعيًا سليمًا عبر تجديد أساليبه وتقنياته التي ستؤدي إلى تغييرٍ في العقلية، ولذلك كان تركيز المثقف المسيحي على الجانب الاجتماعي والعلوم الثقافية والتقنية والفلسفية أكثر من اهتمام العلماني المسلم الذي كان يبرِّر استخدامه للوسائل والتقنيات والأفكار الغربية من أجل «المنفعة» في سبيل إصلاح مجتمع معطوب سياسيًا ودينيًا، مع المحافظة على العقلية التي شكلت المجتمع، والحذر الشديد من أي عمليةً طغيانٍ ثقافي تغير هوية الشعب العربي والإسلامي وذاتيته.

كان المثقف المسيحي يفهم الإصلاح على أنه «استبدال الحضارة» بفكرة «العصر الذهبي للإسلام»، بينما لم تكن تعني النظرة الإصلاحية عند العرب المسلمين -أو بعض المسيحيين الذين يتبنون مفهوم الثقافة العربية- المشاركة في عملية البناء الحضاري، ولا حتى محاولة اللحاق بركب الحضارة وتعويض التأخر، بل كانت عبارة عن عملية مواجهةٍ وتحدٍ للغرب، ولذلك ولدت فكرة النهضة من أساسها مع المرض في جوهرها، وكانت مناظرة **فرح أنطون** مع **محمد عبده** دليلًا واضحًا على الفرق بين النظرتين، وبالتأكيد، تندرج مناظرة **إرنست رينان** مع **الأفغاني** في إطار إظهار الاختلاف الجذري الواضح بين العقلية الأوروبية في التنوير والنقد، والعقلية العربية في فهم الإصلاح عن طريق المناورة.

من هو المسلم المثقف العلماني[27]؟

تساهم عوامل عديدةٌ في تشكيل شخصية الإنسان، وإنّ كتاباته وأفكاره تعريفٌ واضحٌ عن سيرة حياته الذاتية. في حالاتٍ قليلةٍ من الصعب جدًا التقاط التفاصيل الدقيقة التي تكشف أفكار إنسانٍ ما، ما لم يتحصل أولًا على حريته في نشر أفكاره، فعندما يتكلم المرء، نستطيع أن نراه، ولا يهمنا صدق الكاتب في عرض أفكاره، لأن النقد المعرفي يستطيع كشف عدم ترابط أفكاره، أو تماسكها العقلي من عدمه، ويستطيع في حالاتٍ كثيرةٍ، كشف نفاقه، أو بتعبيرٍ إيجابيٍ نقول: ضعف أفكاره وجهله «بالفكر ذي الطبيعة البشرية»[28].

يبدي فؤاد زكريا انتقاده لإخلاص المثقفين الذين يعرفون اللغات الأجنبية في ترجمتهم أو نقل المعارف الأوروبية بحيث يكون النقل ركيكًا و يصل بعضه إلى الابتعاد عن الأصل وتحريف المعاني، إلا أنني سأنتقل من جانب الترجمة إلى حركة نقل المعارف بالتحديد بطرفيها المتناقضين، أي نقل المعارف من الشرق إلى الغرب والعملية العكسية بنقل المعارف من الغرب إلى الشرق، والمستوى الذي سأتناوله بالتحديد هو نقل هذه المعارف من المثقفين السوريين «العلمانيين» إلى العرب السوريين الشرقيين سواء أولئك الذين يعيشون في بلاد العرب أو أولئك الذين يسكنون في أوروبا.

عملية نقل المعرفة هذه لها علاقةٌ رئيسةٌ، تكاد تكون الوحيدة، هي علاقة المثقف السوري مع الغرب، التي تحتم نقلًا مختلطًا، انتقائيًا، وتلفيقيًا في آنٍ معًا، وسأورد عملية نقل المعرفة هذه عن طريق

(27) هذا التصنيف للكاتب هشام شرابي من كتابه **المثقفون العرب والغرب**، أعتمده في المقالة لتمييزه عن المثقف العلماني الذي لا يعرّف عن نفسه من ناحية الديانة.

(28) تعبير للفيلسوف **ديفيد هيوم**.



استعراض بعض الأمثلة وشرح الأبعاد النفسية والتاريخية والفكرية التي تؤسس لشيوع مثقفي «الشلف التأويلي» بحسب تعبير ياسين الحافظ.

يمكن عدّ شرح **ياسين الحافظ** عن خاصية الشلف التأويلي[29]، شرحًا موفّقًا للصفة المميزة لعقلية المثقف السوري عندما يناقش موضوعًا يتعلق بالغرب، أو بالأحرى، عندما يناقش أي موضوع مهما كان. إن علاقة المثقف السوري ذي «الشلف التأويلي» بالغرب علاقةٌ مَرَضيةٌ، تتسم بتأصل العَقيدة الإيمانية من جهةٍ، وردات الفعل الشعورية المستفزة التي اتخذتها الإنتلجينسيا إزاء التجربة الكولونيالية، القسم الأكبر إما colonise (أي مركوبة بتجربة الإذلال الاستعماري) أوdécolonise (أي الذي تحرر من السيطرة المباشرة، ولكن بقي هاجسها يلاحقه) من جهة ثانية.

يستمد مثقف «الشلف التأويلي» السوري في علاقته مع الغرب شلْفَه من الكسل في البحث والتمسك بالعموميات، الأمر الذي يفقده التقاط عناصر ونوابض الواقع العياني، المتحركة، المتغيرة، المعقدة، وفي السياق نفسه يستخدم التأويل الذي يزعم أنه يغوص عميقًا وراء البحث عن الأسباب البعيدة للحدث السياسي أو أنه يمسك بأسبابه الخفية، متجاهلًا أو مهملًا أسبابه القريبة، الجلية، المشخصة.

إن نتيجة انتشار هذا النوع من المثقفين هو التحليلات السطحية والفقيرة؛ إدراكٌ مشوهٌ ومجتزئٌ للواقع ونظرةٌ عموميةٌ تقريبيةٌ وضبابيةٌ عن واقعٍ دقيقٍ جدًا بتفصيلاته وتمايزاته.

هؤلاء يرون أن الاستعمار وحده هو مصدر تأخر العرب، بل ويضيفون إليه تأخر أفريقيا أيضًا بسبب الكولونيالية الغربية، وأنه هو مصدر الفقر والنزاعات والخصومات وجميع الهزائم التي حلت بالعرب، حتى تلك التي حدثت بين العرب أنفسهم. وبما أن الاستعمار والغرب يشكّلان القوّة المسيطرة كما يرى مثقف «الشلف التأويلي» -ولعدم قدرته على المواجهة- تكون مهمته إذًا هي المناجاة بأن هذا قدرٌ محتومٌ، وأنّه لا يمكن للشعب العربي إفشال مؤامرات الغرب، بل يمكنه في أحسن الأحوال تشكيل ثقافة الندب وتعويض الرضة النفسية عبر اتخاذ موقفٍ يقول من ناحيةٍ إن العرب مظلومون، ويتفاخر من ناحيةٍ أخرى بأن العرب أسمى وأفضل أخلاقيًا، شاتمًا الغرب بأنه أرض العنصرية، الفوقية، الاستعمار، وسالب ثروات الشعوب العربية والأفريقية، وسبب تخلفها ودمارها.

لا تكمن خطورة أغلب المثقفين السوريين -في علاقتهم بموضوع الغرب- على الغرب أبدًا، فهؤلاء لا يشكلون حتى فزاعةٍ صغيرةٍ لأي عنصري أو أوروبي يساري، بل تكمن خطورتهم في أنهم ينشرون نظرة الكراهية تجاه الغرب بين عامة الناس، وبذلك يكون تأكيد هذه الفكرة على المستوى الشعبي لدى المهاجرين واللاجئين تحديدًا سببًا في إنشاء علاقةٍ غير متوازنةٍ مع البلد الأوروبي المضيف، والتي تؤدي لاحقًا إلى مشاكل متناميةٍ على مختلف الصُعُد سواء السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية وحتى الاقتصادية.

إلا أنه يضاف إلى ميزة الشلف التأويلي عند المثقف السوري ميزة النفاق المختلطة بشكل مباشرٍ مع ثقافة الشلف، حيث يشعر المرء بأن المثقف يمكن أن ينسى أحيانًا ما كتبه قبل بضعة أيام، أو حتى قبل بضع ساعاتٍ، فيظهر متناقضًا جلفًا. وآلية كشف تناقض المثقف السوري، ليست سهلةً على الجميع، بسبب عدم تمتع أغلبية السوريين -باستثناء عددٍ قليلٍ منهم، والمغيبين أصلًا لأنهم لا يتبعون

(29) ياسين الحافظ، **الهزيمة والأيديولوجية المهزومة**، (بيروت: د. ن، تشرين الأول/ أكتوبر 1978)، ص 133.

أسلوب الشعبوية الثقافية- بالحس النقدي الذي يختلف عن ثقافة الشلف الشعورية وردّات الفعل النفسية، والسبب في ذلك ربما عدم التعلم والاطلاع بعد على أساسات التحليل والمقارنة والبحث العلمي والفلسفي الرصين.

ينتج عن ذلك صفة التناقض التي تمنحنا رؤيةً واضحةً عن لاديمقراطية المثقف السوري؛ إذ لا يمكن للمرء أن يكون ديمقراطيًا عندما يكون شلّافًا حيث تكون أهواؤه فقط هي من تحدد المعيار الديمقراطي، ربما عطفه على عامة الشعب في أن يسمح له بإبداء الرأي أمامه أو ربما على صفحته الخاصة على وسائل التواصل الاجتماعي، قبل أن يمنحه صكًّا على بياض بالموافقة على كل ما يقول، وفي الحالة المعاكسة فإنه يرفض ليس المختلف عنه فحسب، بل الديمقراطية ذاتها، ليصنع دكتاتوريةً محسنةً، مغلفةً بإطارٍ ديمقراطيٍ، كأن يقول:

«لا أسمح في منبري بوجود العنصريين وغير الديمقراطيين». وهو أيضًا لا يسمح بالشتائم وتوجيه الإهانات العرقية أو الإثنية؛ لكنه يسمح لنفسه فقط بكل ما سبق تجاه غيره، خصوصًا ضد الأوروبي، شعوبًا وحكوماتٍ ورؤساء.

إن مشكلة المثقف العربي السوري بشكلٍ خاصٍ، والإنسان العربي السوري بشكلٍ عامٍ في علاقته مع الغرب، مشكلةٌ ثقافيةٌ وفكريةٌ في الأساس؛ والثقافة والفكر ناتجان من عوامل عديدةٍ ومتداخلةٍ في التراث، كالدين المترابط بشكلٍ قويٍ مع هذا التراث، كما يضاف إليهما التاريخ النفسي للحوادث، وهو العلاقة المركبة بين جدلية التاريخ والمادة عندما يكون ممزوجًا بمصادر عديدةٍ للتخلف وقدرٍ كبيرٍ من الهزائم، ومصحوبًا بخطابات الانتصار تارةً، والحنين والأسى على تاريخٍ مجيدٍ تارةً أخرى.

هذه المشكلة الثقافية، أي مشكلة العربي السوري في الاغتراب الثقافي عن الحضارة، هي التي تميز المسلم الأصولي (الإصلاحي) مثل **محمد عبده** و**الأفغاني** و**محمد رضا**، عن المسلم العلماني المعاصر، ولو أن لكليهما المشكلة الثقافية ذاتها، إنما تختلف طريقة التعامل معها بحسب أدوات كلٍ منهما؛ فقد أثبتت التجربة والملاحظات أن وسائلها أو الأصح مناوراتهما لنكران المشكلة الفكرية من الجذر قد أودى بهما إلى الإصابة بالمرض نفسه -المرض بالغرب- وزادت شدته فتحول إلى عصابٍ جماعيٍ وهوسٍ كبيرٍ بمعاداة الغرب.

يقول **هشام شرابي** في معرض تحليله للفرق بين المسلم العلماني والمثقف المسيحي إنه وإن كانت هناك أرضيةٌ مشتركةٌ للمسلمين العلمانيين مع المثقفين المسحيين في القيم والنظم العلمانية، خاصةً في مجال السياسة، إلا أنه تبقى ذهنيتهم مرتبطةً بواقعهم الإسلامي (كذلك نمط التفكير الخاص به)؛ فكان العنصر الإسلامي المتأصل في حركة المثقفين المسلمين العلمانيين يفرض استمرار حدودٍ معينةٍ لهذه الوحدة وهذه الأرضية المشتركة، حيث كان المغزى النفسي للدين بالنسبة إلى المسلم يختلف نوعيًا عن مغزى المسيحية بالنسبة إلى المثقف المسيحي، ففي حين كان الأخير يعتقد بإمكان طلاقٍ كاملٍ تقريبًا مع الفرضيات الدينية، كان المسلم العلماني يؤمن بأن عملية العلمنة تتوقف عند حدود العقيدة الموروثة، ومن ثم تظل في الأساس مشروطةً، فتكون الحركة العلمانية في الإسلام مرتبطةً ارتباطًا وثيقًا باتخاذ موقفٍ علمانيٍ وإسلاميٍ معًا، وهذا يبدو جليًا في كثرة المحاضرات والندوات والكتب والمؤتمرات التي يدعو إليها هؤلاء المسلمون العلمانيون مثل: الإسلام والعلمانية، الإسلام والليبرالية، الإسلام والديمقراطية، والإسلام والعلم، وكثيرٍ من العناوين الأخرى التي تبين هذا الموقف الاستراتيجي



العميق للمثقف المسلم العلماني، وهكذا فإن الإسلام والعلمانية صفتان رئيستان لمن سميناهم المثقفين المسلمين العلمانيين، لذا فإن النقد في هذه المقالة لا يتعرض للمثقف السوري العلماني، بل لمن يجمع صفتَي الإسلام والعلمانية في التعريف عن نفسه وأفكاره.

هناك الكثير من العناوين والأمثلة التي تدل على هذا النوع من المثقفين المسلمين العلمانيين في قضية تعاطيهم مع الغرب، كأن نقول على سبيل المثال: «جذور عربية، قصة التبادل العلمي والحضاري بين إنكلترا والعالم المسلم»[30]، حيث يكون علم المصطلحات والفروقات الدقيقة، والموضوعية، مسألةً هامشيةً لدى المثقف المسلم العلماني عندما يتعاطى مع الغرب، ويفضِّل النسبية* عليها، فينتقل بسهولةٍ تامةٍ، ومفاجئةٍ من الجذور العربية، إلى وصفها في النهاية بأنها في الواقع في عقل المثقف المسلم العلماني جذورٌ إسلاميةٌ، لتبادلٍ علميٍ وحضاريٍ بين إنكلترا والعالم المسلم، وليس العالم العربي، هذه الأشياء نفسها تدل المقالة عليها في مضمونها وليس فقط في عنوانها، حيث تسوق المقالة بدايةً في عنوانها قصة تبادلٍ علميٍ وحضاريٍ بين إنكلترا والعالم المسلم، ثم تنتقل سريعًا لجعلها بين أوروبا كلها والعالم المسلم من دون أي إشارةٍ مرجعيةٍ أو علميةٍ أو تاريخيةٍ لسبب نقلنا من إنكلترا إلى أوروبا بشكلٍ كاملٍ، ولا علاقة لفحوى المقالة بعنوانها، ما يتبين عند قراءتها أن هذه القصة «قصة التبادل العلمي والحضاري» كانت من جانبٍ واحدٍ فقط، أي من طرف الإنكليز، ولم يكن هناك بالمقابل أي استيعاب أو استيرادٍ لأي منتجٍ علميٍ وحضاريٍ إنكليزيٍ من طرف العرب أو المسلمين لدرجة وصلت بالإنكليز إلى الطلب من المسلمين في حلب أن يعلموهم طريقة تقشير الرز، ولم نجد إشارةً واحدةً في متن المقالة تشير إلى العنوان الأساس الذي يفرض أيضًا على العالم الإسلامي «المتحضر في ذلك الزمن وصاحب العلوم والأنوار» أن يقوم هو نفسه أيضًا باستيراد أو استعارة أيّ شيءٍ من العلوم الإنكليزية، ولو معنى عبارة «التبادل العلمي والحضاري» على الأقل، وشرحها للحلبيين. وهذا يؤكد أن نية الكاتب من المقالة أو المعرض ليس فقط تقديم معلومةٍ تاريخيةٍ موثقةٍ وإنما ترويج فكرة علو كعب المسلمين وفضلهم على إنكلترا وأوروبا، وهذا يعني من ضمن ما يعنيه، التأكيد على فكرة أصولية وإصلاحية من عصر النهضة التي تقول إن الغرب، أوروبا تحديدًا، لم تكن لتتطور لولا علوم المسلمين وحضارتهم، بل إنهم أسسوا نهضتهم بكاملها على أساسات نهضة المسلمين.

لقد أمضى الأوروبيون عمومًا قرونًا عديدةً في البحث العلمي والتاريخي، وهم من أسسوا العلوم المختلفة استنادًا إلى روحٍ علميةٍ أوروبيةٍ، ناقدةٍ، فاحصةٍ ومدققةٍ، ومن ضمن هذه العلوم: علم المصطلحات.

إن عملية الخلط الدائم بين المصطلحات تشكل حاجزًا أساسًا أمام عملية الفهم أولًا، لأن عملية الفهم مرتبطةٌ بالعقل الذي تكون مهمته رصد الفروقات الدقيقة وإنشاء المقارنات، ولذلك فإن تعبير «العلاقات بين إنكلترا والعالم المسلم» يفتقر للأمانة، علميةً كانت أو تاريخيةً، بل لقد تم تحميل هذا

(30) حوار مع ريم تركماني، **جريدة الشرق الأوسط**، 21 حزيران/ يونيو 2011، العدد 11893.

* مفهوم نسبية الحقيقة يعود إلى الفيلسوف الإغريقي السفسطائي بروتاغوراس الذي يُعد أن جميع التمثيلات والآراء صحيحة، وأن الحقيقة نسبيةٌ بالضرورة لأن كل ما هو موضوع تمثيل أو رأي لشخصٍ ما يعود فورًا إلى موضوعية ذاتية للشخص نفسه ومنطق مرتبط بوجوده النسبي، ومن ثم ليست الحقيقة بالنسبة إليه إلا تلك التي تعود عليه بالفائدة وتطابق أحاسيسه الذاتية، حقيقة يمكن أن يخلقها لتؤمن له الرضى النفسي عن وجوده وأفكاره الذاتية.

التعبير مصطلحاتٍ نابعةٍ من أيديولوجيا تريد إفهام القارئ أن تسمية العالم في ذلك الوقت بالعالم الإسلامي يعني من ضمن ما يعنيه أن العالم في زمن الإمبراطورية العثمانية، كان عالمًا مسلمًا فقط، وأن العرب -المسيحيين على الأقل- لم يساهموا في العلاقات «بين إنكلترا والعالم المسلم» أبدًا، كما ينفي حقيقة أنه في تلك الفترة في القرنين السابع والثامن عشر كانت الدول التي تحدثنا عنها المقالة ولايات عثمانية (والتي كانت بالفعل حضارة لها تاريخٌ وأساسٌ مرجعيٌ). لذلك كان من الأجدى وضع قوميةٍ مقابل قوميةٍ أخرى، أو دينٍ مقابل دينٍ آخر، فلا يمكن وسم عالمٍ ما بقوميةٍ مقابل آخر موسومٍ بالدين فقط.

فبينما كان المسلمون الإصلاحيون كما وصفهم **هشام شرابي** هم من طوروا فكرة استرداد علوم العرب من الأوروبيين الذين أخذوا هذه العلوم عنهم، يحاول المسلم المثقف العلماني قلب التاريخ رأسًا على عقب وفي المرحلة الزمنية ذاتها، أي في القرنين السابع والثامن عشر، ليؤكد حدوث عملية الاسترداد بشكلٍ معاكسٍ: لقد كان الإنكليز والأوروبيون في حاجةٍ ماسةٍ إلى علوم العرب المسلمين حتى استطاعوا تشكيل ثورتهم العلمية. والله أعلم!

)«الله أعلم» هي الكلمة الأخيرة في كل نقاشٍ إسلامي[31])

ويمكن لـ **إرنست رينان** أن يعطينا مثالًا عن الروح الأوروبية في النقد والعلم والتفكير في مصطلحات التاريخ عندما نستدعي حوادثها لنؤسس علومًا صحيحةً:

«لقد كان **ابن رشد وابن سينا** و**الباطني** عربًا، مثلما كان **ألبرت الأكبر**، و**روجيه بيكون**، و**فرنسيس بيكون** و**سبينوزا** لاتينيين. ثمة أيضًا سوء فهم كبير عندما نضيف العلم والفلسفة العربية إلى حساب الجزيرة العربية مثلما نضيف كل الآداب المسيحية للاتينية، وكل الإسكولائيات، وكل النهضة، وكل علم القرن السادس عشر وجزءٍ من القرن السابع عشر لحساب مدينة روما، لأن كل هذا قد كتب باللاتينية»[32].

لا يوجد أوروبيٌ واحدٌ يقول عن **سبينوزا** إنه لاتينيٌ في الأكاديميات العلمية بل يقولون إنه فيلسوفٌ هولنديٌ، كما أنه من النادر أن تتم الإشارة إلى أنّ **سبينوزا** يهوديٌ، ولا يمكن نسب فلسفته إلى اليهودية، كما تم نسب فلسفة ابن رشد إلى الإسلام؛ ولا يمكن وصف **غاليليو** في الأكاديميات الأوروبية بأنه عالمٌ ومفكرٌ مسيحيٌ، لا يرفق العرب أنفسهم ديانة **غاليليو** مع اسمه، كما يتم ربط ديانة **ابن رشد** إلى جانب فلسفته في محاولة عدّ كتابات ابن رشد أنها ثقافة أو حضارة أو فلسفة إسلامية، على الرغم من أنه تم التعامل مع العالمَين **ابن رشد** و**غاليليو** بشيءٍ من السوء في محيطهما الديني والسياسي. إلا أنه في الشرق تحديدًا يُقال: **ابن رشد** عالمٌ مسلمٌ، بينما يذكر اسم **غاليليو** من دون أي أضافاتٍ، بل يتم ذكره أحيانًا، ليس لعلمه، بل للطعن في الحضارة المسيحية الأوروبية.

ولكن مسألة هوس العرب بأن حضارة وعلوم أوروبا بشكلٍ خاصٍ، والغرب بشكلٍ عامٍ، هي نتاج علوم أو علماء المسلمين لم تعد أولوية نضال المسلم العلماني الحديث في علاقته مع الغرب، وإن كانت لا تزال تشكل دافعًا نفسيًا عميقًا له لتأمين التوازن الفكري أمام الأوروبي.

---

(31) رينان والأفغاني، **الإسلام والعلم، مناظرة رينان والأفغاني**، ص47.

(32) المرجع نفسه، ص43.



كانت باريس ولا تزال قلب العالم الأوروبي بالنسبة إلى الأوروبي نفسه وبالنسبة إلى العربي، على الأقل منذ انطلاق الثورة الفرنسية ورفعها شعار التنوير، فأصبحت حاضرةً في أغلب المراجع الثقافية كونها تمثل المحور الذي يمكن أن نصف من خلاله علاقة عالم أوروبي غربيٍّ بعالم عربي شرقيٍّ. مثّل هذا المحور علاقةً مختلفةً بشكلٍ شبه جذريٍ بين المثقف المسيحي والمثقف المسلم العلماني، يصفها **هشام شرابي** بدقةٍ:

«كان سهلًا جدًا على العربي المسلم الشاب ألا يتغير، إذ كان موقفه تجاه باريس (أوروبا عمومًا) قائمًا في الأصل على الخوف والعداء، وتحول من بعد إلى غطرسةٍ ممزوجةٍ بالفزع، وأعماه خجله ووحدته والعديد من الكوابت، عن المجتمع الغريب من حوله، مما قيد كثيرًا قدرته على التعلم والاستفادة من الفرصة المتاحة، فلم تبدُ أوروبا بعيدةً يومًا كما بدت الآن بعيدةً من قلب باريس»[33].

ربما يكون هذا مفهومًا خاصًا عندما نقارن موقف المسلم مع موقف مواطنه المسيحي. إذ أحس الشاب المسيحي، الذي وصل إلى باريس في 1910 مثلًا بالراحة ذاتها التي أحس بها الشاب المسلم لدى وصوله إلى القسطنطينية؛ فقد تكوّن لدى الشاب المسلم الذي يدرس في أوروبا موقفٌ معادٍ لأوروبا، ووجد الملاذ في تأليه الإسلام والثقافة الإسلامية، وانعكس موقفه داخليًا فخلق عقباتٍ ضد الفهم السليم للغرب، خاصةً علومه وآدابه، وانحصر ما اكتسبه الشاب المسلم من فهم للتراث الأوروبي الفكري في ما حصل عليه من الأدب والتاريخ أو السياسة. لكن الهوة لم تردم كليًا إذ ظلت المبادئ القيمية والاعتبارات المنهجية التي كونت المعرفة والذوق الأوروبيين خارج الأفق العقلي للشاب المسلم[34].

بمَ يتميز المسلم العلماني عن غيره؟ إنه يؤكد تمسكه بالقيم الغربية (الأوروبية على وجه الخصوص) والأفكار المعاصرة، ولكنه في الوقت نفسه يؤكد هويته الإسلامية المستقلة، ومن ثم فإنه من الممكن أن يوجد من هو مسلمٌ علمانيٌ بعيدٌ أو قريبٌ من الأفكار الدينية، ذلك يعني أن المسلم العلماني -كما يقول **هشام شرابي**- لا يمكن أن يكون علمانيًا بالقدر الذي كان عليه المسيحي المغترب؛ ومع أنه لم يسمح بطغيان النظرة الدينية على أسلوبه في مقارنة الأمور، فإنه لم يكن مستعدًا لولوج باب النقد الديني الجدي، فتوقفت ميوله العلمانية ليصبح غير راغبٍ في التصدي للإصلاح الاجتماعي والسياسي، بعيدًا عن الاختبارات الدينية.

هذا يعني أنه يمكن أن تجد مسلمًا علمانيًّا -وهذا شائع جدًا- يقبل بالعلمانية، ولكن من دون تعارضها مع الدين الإسلامي، بل وفي حالاتٍ غالبةٍ، يؤكد إمكان توافق العلمانية مع الدين، وهذا ما تدل عليه المحاضرات والندوات الكثيرة حول إمكان التوفيق بينهما، وأنه في قانون العلمانية نفسه لا يوجد تعارضٌ بين الدين والعلمانية، وأنه من الممكن أن تكون الدولة علمانيةً ومسلمةً أو مسيحيةً في الوقت نفسه، (انظر المحاضرات الكثيرة لمركز حرمون، وأيضًا محاضرات وكتابات د. حسام الدين الدرويش وتركيزه الدائم على ألمانيا وبريطانيا كمثالَين).

هؤلاء يرفضون فكرة التحول الجذري في السياسة والفكر كما حدث في علمانية فرنسا، ويطالبون

---

(33) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ص98.

(34) المرجع نفسه، ص99.

بسياسةٍ إصلاحيةٍ «معتدلةٍ» ويعتقدون أيضًا بوجود دولٍ كألمانيا وبريطانيا يمكن أن توجد فيها علمانيةٌ لا تفصل الدين المسيحي عن الدولة تمامًا وبشكلٍ مطلقٍ، فهذا يعني حكمًا إمكان تطبيق هذا المبدأ على عدم وجوب فصل الدولة عن الدين الإسلاميّ.

في الحقيقة إنهم يفكرون في الدين الإسلامي، أكثر مما يفكرون في العلمانية!

ولكن موضوع العلمانية ليس هو الموضوع الشائك والمحوري في علاقة المسلم المثقف بالغرب، إنما موضوعاتٌ أخرى جديدةٌ وحديثةٌ تشكل المحور الأساس الذي ينطلق منه في تحديد علاقته مع أوروبا، ألا وهي الكولونيالية والاستعمار الأوروبي، دراسات ما بعد الاستعمار، وإدخال مفاهيم جديدةٍ «يسارية» حول العنصرية، فوقية الرجل «الأبيض» والأوروبيين على غيرهم من الشعوب، ومفاهيم اندماج المهاجرين في بلاد الأوروبيين والغرب؛ وهنا يستطيع أن يرى المرء بدقةٍ كل ما يفكر فيه المسلم العلماني في باطنه وظاهره معًا.

إن هذه الموضوعات على تنوعها، ولأن المثقف المسلم العلماني هو مثقف الشلف التأويلي، لا بد إذًا من أن يقع في متناقضاتٍ كبيرةٍ، تصل إلى حد النفاق وعدم فهم السياق الثقافي ومسار تطور الشعوب أو كيفية صناعة المجتمعات، بل يصل الأمر أيضًا إلى أن يدافع هذا المسلم العلماني المثقف (اليميني في وطنه واليساري بشدةٍ في أوروبا) عن فكرة اليمين المتطرف الذي يعاديه بشراسةٍ في موضوع اختلاف ثقافة المهاجر عن ثقافة الأوروبي «الفوقي». وهذه بعض الأمثلة الواضحة:

في إحدى مقالات مجلة رواق ميسلون[35]، يستعرض سلام كواكبي تاريخ منفاه الداخلي في وطنه الأصلي، بوصف المنفى الذي عاشه داخل سورية. لم يكن العامل الثقافي سببًا لخروجه وإحساسه بهذا المنفى الداخلي؛ فقد ذكر في بداية مقالته الأسباب السياسية والاقتصادية والأمنية والبيئية والطبيعية التي دفعته لاختيار منفاه، كما أكد أن هذا الاختيار يرتبط حتمًا بقطع الجسور مع بلد المنشأ في محاولةٍ لبدء حياة جديدة تمامًا.

وفي معرض كلامه عن مسألة الهوية في ما يتعلق بالهجرة والمهاجرين يقول:

«فالهوية وتحديدها هي من أهم عوائق الاندماج في مجتمع المنفى الخارجي، حيث يتمسّك الإنسان بها رافضًا إدماجها أو استبدالها بهوية موقع قدمه وموطئ رزقه، وحيث كرامته مُصانة، وحيث حقوقه كاملةٌ وواجباته واضحةٌ».

يعرف أي مهاجرٍ عربيٍ سوريٍ أن اليمين المتطرف الأوروبي كما يسميه العرب هو أول الداعين لمفهوم الانصهار، أي كما يدعوناً إليه سلام كواكبي تمامًا عبر «استبدالها [أي الهوية] بهوية موقع قدمه ومصدر رزقه حيث كرامته مصانة». حيث يطالب اليمين «المتطرف» المهاجرين بالاندماج الكلي في ثقافة البلد المضيف حتى يصبحوا مواطنين أوروبيين مشبعين بحب البلد وثقافته ويتبنون تاريخه. بل وزاد سلام كواكبي في طلباته أو في منفاه الاختياري ما لم يطالب به اليمين «المتطرف» وزاد عليه في موضوع قطع الجسور مع بلد المنشأ.

إن مثقف الشلف التأويلي، والذي يمكن تسميته في بعض الأحيان بصاحب الخطاب المزدوج، يمكن أن

---

(35) مقالة سلام كواكبي، الحنين والمنفى، المنشورة في مجلة رواق ميسلون العدد الرابع.



يذكر في مقالةٍ أخرى كلامًا مناقضًا ضمن الموضوع نفسه، حيث أن الكاتب نفسه وفي مقالةٍ أخرى[36]، وعند الحديث عن الهجرة واليمين «المتطرف» الفرنسي، اعتبر أن الأمر لا يتم بتاتًا عبر مسألة إدماج الهوية الثقافية، بل لم يذكرها أصلًا، واعتبر أن الاندماج يتم عبر سوق العمل وتعلم اللغة فقط، أي أنه بالتالي لا يضع أبدًا في حسبانه ما ذكره في مقالته الأولى عن أن الهوية وتحديداتها السابقة من أهم العوامل التي تمنع الاندماج في البلد المضيف، حين عدّ استبدال هذه الهوية أنه السبيل الذي سيخلصنا من ترسبات الماضي. وهكذا، وفي مقالة العربي الجديد، اتبع أسلوبًا تشليفيًا وتأويليًا آخر دفعه لنسيان العوامل الثقافية أو التأكيد على تجاهلها الدائم تمامًا كما هو الحال في تحليلات اليسار الإسلامي وخطابه، إضافةً إلى نكران تأثير هذه العوامل في مفهوم الاندماج. لعله كان في مقالة رواق ميسلون أكثر هدوءًا فتذكر الأستاذة في الجامعة التي علمته طريقةً أخرى في فهم الهوية، ولم يكن منفعلًا بشدة كما كان عندما كتب مقالته في العربي الجديد، والله أعلم!

لا يقطع المثقف المسلم العلماني الجسور مع بلد المنشأ، فهو ما زال منذ أربعين سنة في فرنسا أو بلاد أوروبا ويركز اهتمامه الرئيس- إن لم يكن الوحيد- على المسائل التي تتعلق بالعرب والإسلام. كما أننا بالكاد نرى مقالةً -من بين مقالاتٍ كثيرةٍ- للمثقفين المسلمين العلمانيين تتحدث عن تاريخ فرنسا وأوروبا أو مثقفيها وآدابها وفلاسفتها، والتعريف بحجم ونوعية المعرفة في بلاد النور والثقافة والتاريخ الكبير، بل إن كل اهتمامهم موجه لإعادة ربط هذا الجسر الذي لم يقطعوه يومًا.

إن ما يعوق عملية المعرفة أو نقل المعارف هو استحضار التاريخ النفسي وإدخاله عنوةً في قلب التحليل، وهذا ما سيعوق اندماج المهاجر السوري في فرنسا على اعتبار أن الانتداب الفرنسي هو إحدى العقبات التي تمنع اللاجئ والمهاجر السوري من الاندماج! بل ويسارع هؤلاء أيضًا إلى الجزم بأنه يجب على كل السوريين عدّ الفرنسيين محتلين سلبيين لوطنه السوري، أو منفاهم الداخلي كما يقولون، ولا يمكن بالتالي أن يسمح المثقف المسلم العلماني بوجود سوريين ينظرون إلى الفرنسيين المنتدبين بعينٍ أخرى غير الواقع النفسي والإسلامي أو المفهوم الوطني التقليدي عند هؤلاء. وهذا يعني فرض نظرةٍ عربيةٍ إسلاميةٍ عامةٍ على مفهوم تلك الحقبة التاريخية، التي تتبناها أغلبية المسلمين العرب في علاقتهم مع فرنسا.

كما يسارع المثقف المسلم العلماني قبل غيره للسخرية أو النقد اللاذع للعربي الذي يقطع الجسور فعليًا مع بلد المنشأ، لينتمي إلى حضارةٍ وثقافةٍ جديدةٍ، بقول إنه «ينزع جلده» أو إنه «يتنكر لأصله» أو «إنه دونيٌّ تجاه الغرب»، والكثير من الصفات التي لا تعبر عن أي توجهٍ ديمقراطي، أو منح أي نوع من الحرية الفردية للأشخاص في تقرير ليس أوطانهم فحسب، بل هوياتهم الثقافية أيضًا، وهم في هذه الحال يلصقون التهم بـ«المتغربنين» الذين تنكروا لبلدانهم التي ولدوا فيها، بل ويصل الأمر إلى حرمان الإنسان من حقّ استخدام ملكة التعبير عن أفكاره بحريةٍ وعدم الاعتراف بأنه وحده صاحب الحق فيها، بنعتهم بـ«عرب الخدمة» أو «المتصهينين الجدد» وما إلى ذلك من الأوصاف الشعبوية المبتذلة.

قد يكون المسلم المثقف العلماني الذي يعادي الغرب، مسلمًا، إلا أنه لن يكون مثقفًا ولا علمانيًا إذا اقتصرت قراءاته على العموميات والمقالات الصغيرة فحسب، أو إذا قرأ ولم يستطع فهم ما يقرأ، وإن

(36) مقالة منشورة في صحيفة العربي الجديد، بعنوان اللاجئون السوريون بين العودة والاندماج 27 حزيران/ يونيو 2021.

فهـم ولم يسـتطيع أن يفعـل شـيئًا، وهـذا الـشيء يماثـل تمامًـا النكتـة البلجيكيـة حـول الفرنسـيين: لمـاذا يضحـك الفرنـسي ثـلاث مـراتٍ عـلى النكتـة؟ لأنـه يضحـك أولًا عنـد سـماعها، وثانيًـا عنـد إعـادة تلاوتهـا، وثالثًـا عندمـا يفهمهـا.

لا يمكـن إذًا للمثقـف المسـلم العلـماني فهـم العقليـة الأوروبيـة والـروح التنويريـة التـي حملـت مشـاعل النور التـي أضـاءت طريـق تحريـر العقـل الأوروبي. وبـدل أن يسـتفيد مـن العلـم الـذي اكتسـبه في بـلاد الأنـوار في نقـد تاريـخ العـرب والمسـلمين ودينهـم وتحليلـه وسـبر أغـواره العميقـة، راح ينتقـد أوروبـا نفسـها، ويبحـث انتقائيًـا في تاريخهـا ويتحـدث عـن اسـتعمارها وعـن عنصريـة شـعوبها وفوقيـة ثقافتهـا عـلى ثقافتـه العربيـة الإسـلامية، وكل اهتمامـه منصـبٌّ عـلى محاولـة الهـروب مـن ثقافتـه العربيـة قبـل قطـع الجسر، إلى إدخالهـا قـسرًا أو شـلفًا في «بلـده» الأوروبي بعـد قطـع الجسر.

إن المعـاداة اليوميـة لأوروبـا، وبـث خطـاب الكراهيـة ضدهـا، ضـد الحكومـات والشـعوب الأوروبيـة، والبحـث عـن أي تفصيـلٍ سـيئٍ في تاريـخ أوروبـا، والتكـرار الدائـم لمقـولات العنصريـة الأوروبيـة والفوقيـة... إلـخ، كلهـا عبـارات مسـتوردة حديثًـا مـن أمـيركا مثـل «عنصريـة الرجـل الأبيـض» وكتابـات مـا بعـد الكولونياليـة التـي أصبحـت تهـم المسـلمين المثقفـين الذيـن يعيشـون في أوروبـا، وأيضًـا اتهـام الشرطـة الأوروبيـة بالعنـف المنهـج، والعنصريـة المنهجـة، هـي أحاديـث المثقـف المسـلم العلـماني الـذي يعيـش في أوروبـا. لقـد اسـتولى هـؤلاء المثقفـون عـلى منصـات الصحـف والمجـلات ومراكـز الدراسـات ووسـائل التواصـل الاجتماعـي مـن أجـل بـث هـذا النـوع مـن الخطـاب الـذي لم يقـم بـه الإصلاحيـون المسـلمون في زمـن **عبـده** و**الأفغـاني** أنفسـهم. كان هـذان أكثـر ذكاءً عـلى الأقـل، أو لنقـل أكثـر إسـلاميةً وفهـمًا لطبيعـة وحجـم الإسـلام، أكثـر كثـيرًا مـن المثقفـين المسـلمين العلمانيـين المعاصريـن الذيـن نشـأت عـن طريقهـم ثقافـةٌ شـعبيةٌ سـوريةٌ عربيـةٌ طاغيـةٌ عـلى أرض أوروبـا، ترفـض الاندمـاج، غريبـةٌ عـن الحضـارة، غريبـةٌ عـن المجتمـع الأوروبي المحيـط، معاديـةٌ لـه، وكل همهـا أن تثبـت لـلأوروبي أن الإسـلام والمسـلمين عـلى قـدر المسـاواة بـل ربـما يتفوقـون عـلى الأوروبيـين وبلادهـم وأديانهـم وثقافاتهـم، فتراهـم يركـزون عـلى أن الحجـاب رمـزٌ للدفـاع عـن حريـات وحقـوق الإنسـان. وهـم في بلادهـم العربيـة يُعـدون أن الحجـاب رمـزٌ دينـي ورمـزُ طاعـةٍ وعفـةٍ وإيـمانٍ، ولكنـه يتحـول في أوروبـا ببسـاطةٍ إلى نـوع مـن حريـة اللبـاس. يحاولـون بشـدة التركيـز عـلى إنتاجـات «العـرب والمسـلمين» الغارقـة في المـاضي لإعـادة إدخالهـا في جسـد الثقافـة الأوروبيـة عـلى أنهـا الأسـاس لنهضـة الأوروبيـين، أو يحـاول البعـض قـول إنّـه يحـارب سياسـة التهميـش الأوروبي والاسـتعلاء الثقـافي الأوروبي الممنهـج الـذي يهمـش مسـاهمات هـؤلاء «العـرب والمسـلمين». إن المسـلم المثقـف العلـماني يطبّـق تمامًـا سياسـة المسـلمين الأصوليـين والإصلاحيـين في عـصر النهضـة، بـل ويحـاول البحـث في كتابـات مبدعيـه العـرب والمسـلمين عـن مفـرداتٍ أو حتـى جمـل هامشـيةٍ ذُكـرت فيهـا كلمـة العقـل، أو المدنيـة، أو العلمانيـة، ليؤرشـفها أمـام الأوروبي بمسـمى «دراسـات أكاديميـة».

أمـا في موضـوع الهويـة الثقافيـة والوطنيـة وموضـوع حقـوق الإنسـان والحريـات والديمقراطيـة فهنـاك حالـةٌ خاصـةٌ يتميـز بهـا المثقـف العلـماني السـوري، مسـلمًا كان أم مسـيحيًا، ويشـترك فيهـا مـع العربي السـوري المسـلم العـادي، وهـي أنـه يسـتطيع، مـن وحـي ثورتـه السـورية، تعليـم الفرنـسي والأوروبي مبـادئ الديمقراطيـة، بـل ويسـتطيع بسـهولةٍ تعليمـه مبـادئ احـترام حقـوق الإنسـان ويقـوم بالتنظـير عليـه، ويسـقط صفـات العنصريـة عـلى المبـادئ الأوروبيـة التـي لا تلائـم نمـط حيـاة المسـلم العـربي السـوري؛ فهـو بعيـدٌ كل البعـد عنهـا، ومـن ثـم فوجـئ بحجـم «العنصريـة» في أوروبـا والتـي لم يعتـد عليهـا، كـما أنـه يعتقـد أن تاريـخ الاسـتعمار



الفرنسي في أفريقيا أو الانتداب الفرنسي في سورية هو أمرٌ يخص الشعب الأوروبي وعنصريته، فينتقد هذا الشعب قبل انتقاد الحكومات الأوروبية التي قامت بأفعال الاستعمار، فيما يبرئ نفسه وشعبه السوري من احتلال لبنان مثلًا وعنصريته تجاه الشعب اللبناني بالقول إنه كان من أفعال نظام حافظ الأسد المستبد، والشعب السوري براء منها، بل ولا يعدها نقطةً سوداء في تاريخه، بوصفها أنها لا تمثل جزءًا من سوريته. ومع ذلك يستطيع بسهولةٍ إلصاق العنصرية بكل الأوروبيين دفعةً واحدةً، شعبًا وحكومةً، ويتهمهم بالعيش في مستوى من الرفاه بسبب سرقة موارد أفريقيا، ولكنه لا يمانع أبدًا في التقدم إلى طلب جنسية بلدٍ احتل بلدًا أفريقيًا، راغبًا في التمتع بمزايا هذه السرقة ومستوى الرفاهية، وثم يقول في نهاية كل حديثٍ:

«انتبه! أنا فرنسيٌ وأنتقد فرنسا على تاريخها الاستعماري»، معتقدًا أنها جملةٌ سحريةٌ تمنحه ميزة أنه إنسانٌ ديمقراطيٌ، ويسارع بالضرورة إلى عدّ الأسلمة والإرهاب «اليمين المتطرف الإسلامي» شيئًا معادلًا لليمين «المتطرف» الفرنسي في مقارباته التي يسميها «تحليلاتٌ ثقافيةٌ».

المسلم والمسيحي المثقف العلماني في أوروبا، وإن حمل جنسية بلادها، يبقى حاملًا جنسيةً أجنبيةً، حاملًا جواز سفرٍ، إلا أنه لا يُعد نفسه أبدًا مواطنًا حقيقيًا في هذا البلد؛ فلا يهتم ببلده ولا بعَلَمه ولا بجيشه ولا بمجتمعه الجديد، بل إن كل قضاياه منحصرةٌ في توجيه «ثقافته وعلمانيته» نحو بلده القديم. لقد ندم هذا الإنسان على قطع الجسر «تشليفيًا»، فحاول تأويل عقدة النقص فيه واغترابه عن الحضارة بفقدان الذاكرة والوقوف على عتبات أطلال جسرٍ لم يقطعه نهائيًا ولم يفكر أبدًا في قطعه، ربما فقط في حالة هذيان عربية مستمرة.

إن المثقف المسلم السوري العلماني والمثقف المسيحي السوري العلماني نمطان لمثقف الشلف التأويلي، مصابان بمرضٍ طويلٍ مع الحياة، اسمه المرض بالغرب.

قال **إرنست رينان**: إن تحرير مسلمٍ من دينه، أكبر خدمةٍ يمكن أن يقدمها المرء له.

إنه مخطئ بلا شك، لأنه لم يتحدث إلا عن المسلم الذي يعيش في بلاد الإسلام، ولو كان يتحدث عن المثقف السوري العلماني، مسلمًا كان أم مسيحيًا، فأنا واثقٌ من أنه كان سيقول: إن تحرير العربي السوري العلماني المثقف من مرضه بالغرب أكبر خدمةٍ يمكن أن يقدمها المرء للإنسان والحضارة الأوروبية.

قائمة المراجع

- الإمام، محمد رفعت، **عصر الصورة في مصر الحديثة** (1839-1924) (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2013).
- الحافظ، ياسين، **الهزيمة والأيديولوجية المهزومة**، (بيروت: د. ن، تشرين الأول/ أكتوبر 1978).
- حوراني، ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة** 1798-1939 (بيروت: دار النهار للنشر، د. ت).
- رينان، إرنست، **ابن رشد والرشدية** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957).
- زكريا، فؤاد، **خطاب إلى العقل العربي**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010).

- شرابي، هشام، **المثقفون العرب والغرب**، (بيروت: دار النهار للنشر، 1981).
- طرابيشي، جورج، **المرض بالغرب** (د. م: دار بترا، د. ت).
- غليون، برهان، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط3 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، كانون الثاني/ يناير، 2012).



إبداعات ونقد أدبي

- **الرمز (قصة قصيرة)**
  حسام عتّال

- **حر طليق**
  شفيق صنوفي

- **وحيدة وأسماء كثيرة**
  شيرين عبدالعزيز

- **تاريخ الحجوم**
  سامر عباس



مائي (30/21 سم)

دونكيشوت: - منذر بدر حلوم



الرمز

(قصة قصيرة)



حسام عتّال

طبيب سوري، يقيم ويعمل في ولاية متشغان بالولايات المتحدة الأميركية منذ ثلاثين عامًا ونيف. يمارس الرسم والتصوير، ويكتب القصة القصيرة، وينشر في موقع رابطة الكتاب السوريين. يطمح إلى كتابة رواية عن واقع السوريين الذين نزحوا إلى الولايات المتحدة بعد الثورة السورية.

عندما تأخر الجندي عن نوبة الحراسة الليلية، وبّخه زميله الذي انتهت فترة نوبته منذ ربع ساعة، قائلًا: «إذا تأخرتَ مرةً أخرى سأترك الحراسة وأمشي من دون تسليم واستلام». ردَّ الجندي وقد أنار وجهه ضوءٌ أصفر من عمود الإنارةٍ في طرف الشارع: «شو المشكلة؟ كلها دقيقتين، دوبني خلّصت كاسة الشاي وجيتك.»

تأفف زميله: «خلّصت الشاي؟ خلّصني هلأ، تعال ادخل واستلم.»

دخلا غرفة المخبر الواسعة، تتوسطها طاولةٌ حديديةٌ قديمةٌ كتلك الموضوعة في غرف تشريح الجثث.

سأل الجندي: «أستلم شو؟ وينه؟»

التفت زميله إلى الطاولة، ولم يجد عليها شيئًا، فصاح: «غير معقولٍ! اختفى! أقسم أنه كان ممددًا هنا صباح اليوم.»

ردّ الجندي: «يا أبله، انظر جيدًا، هل تراه؟ هل ترى أي شيء؟»

تمتم الآخر ضاربًا مقدمة رأسه بيديه، اتسعت حدقتاه في ذهولٍ تام، وجالتا في

أرجاء الغرفة: «لا أدري أين هو! مصيبة! كارثة!»، ثم تقدم خطوتين نحو الطاولة، فأحسَّ بلزوجةٍ تحت قدميه، نظر إليهما ليجد نفسه وسط بركة دم أحمر داكن. تتبع بنظره أثر الدماء ليتوقف عند باب غرفة المستودع الجانبية حيثُ انسلّ الدم من تحته في مسارٍ متعرج، ليستقر متجمّعًا تحت الطاولة. أشار إلى زميله أن يرافقه إلى المستودع، واقتربا بحذرٍ؛ عندما فتحا بابه على مهل. بدّد الضوء العتمة، وانتشرت رائحةٌ نتنةٌ، فوجدا كومة لحم بشري مفتتٍ، ومختلطٍ مع بقايا عظام، وكأنها مخلّفات مسلخ حيواناتٍ. طردا الذبابَ المجتمع عليها، ليطنّ هائجًا حولهما، فدفعا الباب بأيدٍ مرتعشة وهما يخرجان. حين انحرف مسار الضوء الداخل بدت مِزَقُ ثيابٍ تخص العاملين في المخبر، وبقايا حذاءٍ مقطعٍ، فعرفا الآن صاحب الدماء التي يرشفها كل ذلك الذباب.

قبل ستة أشهر، في يوم صيفي حارٍ، استدعى مدير معهد تقنيات البحوث العلمية علاء وأسعد إلى مكتبه الخاص القابع في زاوية المبنى الإداري في الطبقة الرابعة. هما حاصلان على شهادة الدكتوراه في الهندسة الوراثية.

دخلا المكتب الواسع المزين بنقوشٍ شرقيةٍ خشبيةٍ مطعّمةٍ بقطع نحاسيةٍ، وأخرى من زجاج ملوّنٍ. أراد مصمّمو المكتب أن تكون النقوش إسلاميّة الطابع، لكنها أضحت خليطًا متنافرًا من الزخارف الهندية والفرعونية والإغريقية. وقف رجلٌ طويل القامة خلف المكتب. كفّاه على الطاولة، وينقر بأصابعه سطح المكتب برتابةٍ. بدلته الرمادية راقية، وقميصه المكويّ ناصع البياض. يضع ربطة عنقٍ زرقاء معقودةً بأناقةٍ. يبدو بوجهه المربع ولحيته القصيرة المشذبة، وأنفه المعقوف، وكأنّه صار كذلك إثر تلقي لكمة ملاكمٍ محترفٍ. تجول نظرات عينيه السريعة -تحت حاجبيه المستقيمين- على الحاضرينِ الثلاثة.

عرّفه مدير المعهد قائلًا: «السكرتير الخاص برئاسة الجمهورية يحمل لكما رسالةً خاصةً، وبمنتهى السّرّية»، فرد السكرتير: «الرسالة لكم أنتم الثلاثة.» أومأ مدير المعهد، وقال: «نعم، طبعًا.»

بعد فترة صمتٍ، توقف السكرتير عن النقر على سطح المكتب، وأشار إلى الحاضرين بالجلوس. احتل مدير المعهد الكرسي الأوسط، بينما جلس علاء وأسعد بحذرٍ على حافة الكرسيَين الجانبيَين.

بعد أن تأكد السكرتير من جلوس الجميع، جلس بدوره إلى الكرسي المجلّد خلف طاولة مكتبه. كحّ لتنقية صوته، وشرع في الكلام بصوتٍ ناعم رقيق النبرة، عكس ما توحي به ملامح وجهه القاسية: «لقد اختارتكم القيادةُ العليا لمهمةٍ عظيمةٍ، لا أريد أن أشدّد أكثر من مدير المعهد على خطورتها وسريتها.»

«مهمة عظيمة! قيادة عليا!» ارتعش جفنا أسعد عند سماعه هذه الكلمات وتجمد في مكانه. لم يبدُ القلق الذي انتابه عليه بسبب لون بشرته السمراء الداكنة التي أخفت امتقاع وجهه. بدا جسده القصير غير متناسبٍ مع رأسه الكروي الكبير.

كان يتميّز بين زملائه كطفلٍ كبيرٍ مرحٍ، يتنقل بينهم شاهرًا هاتفه الخليوي ليريهم النكات والفيديوهات المضحكة على صفحة الفيسبوك أو في رسائل الواتساب غير عابئٍ بتذمر بعضهم، ولا سيما الإناث، من سوقيتها وبذاءتها. تصدح لهجته الريفية بغنّةٍ عندما يمطُّ أواخر الكلمات، وينثر لعابه حين يقهقه ضاحكًا في وجوه مستمعيه. لذلك، وعلى الرغم من شعبيته الواسعة، كان زملاؤه يجتنبون الاقتراب منه عندما يرفع هاتفه كسلاحٍ في وجوههم.

نظر السكرتير إليهم وكأنه ينتظر تصفيقًا منهم، وحين لم يفعلوا، سألهم: هل أنتم مدركون شدة المحنة التي يمر بها الوطن؟

مكث «الدكاترة» في عمق وجومهم الحائر. كما هو حال جميع عمال المعهد، كانوا قد سمعوا في وقتٍ سابقٍ عن باحثين كُلِّفوا بمهماتٍ خاصةٍ، آخر واحدٍ كان يدعى «ميشيل»، اختفى فجأةً بعد تولّيه القيام بمهمةٍ خاصةٍ، وكأنه شبحٌ. ويعلم الجميع أن تلك المهمات كلها بدأت بعبارات من قبيل: «عمق المحنة التي يمر بها الوطن.» هل المهمة المطلوب توليها هذه المرة أيضًا كسابقاتها؟ أم أنها مختلفة لارتباطها بالقصف الأخير على المعهد الذي دمّر أكثر من نصف مبانيه، وقتل الكثير من العاملين فيه؟ كان أسعد وعلاء من المحظوظين بالنجاة لأن مخبرهما متوارٍ في قبو مبنىً جانبي. هما متخصِّصان في الهندسة الوراثية ولا يملكان أي خبرة عسكرية تُذكر، فما هو الدور المطلوب منهما؟ من يدري، الأمور لا يحكمها المنطق في السنوات الأخيرة. الحقيقة أنه لم يحكمها أي منطقٍ في السابق كذلك، إلا أن عبثيتها اليوم جاوزت حدود المعهود.

قطع مدير المعهد الصمت: «بالتأكيد ندرك ذلك، ناقشنا أنا والدكتور علاء هذا الصباح تداعيات المحنة.»

امتقع وجه علاء لذكر اسمه في نقاشٍ لا يتذكر حدوثه: «ابن الكلب. ما الذي يدفع المدير للتفوه بالكذب؟ هل يعتقد أن السكرتير رجلٌ غبيٌّ؟ حين سُلِّمَ المدير منصبه منذ سنواتٍ، تفاءل العاملون باستقامته وإخلاصه. ما الذي غيّره؟ من حسن الحظ أنه لم يقل «كنّا أنا ورشدي...» ذلك لأن موظفي المعهد القدامى سمّوه رشدي تيمنًا برشدي أباظه، لحسن ملامحه وشاربيه الرفيعين كأنهما مرسومان بقلم كحلة استعاره من درج أدوات مكياج زوجته، ذلك الدرج المليء بمستحضرات التجميل الفرنسية المستوردة بأثمان باهظة. ارتبط بزوجته لميس ليس لسطوة حسنها، إنما بسبب عائلتها ميسورة الحال والمحافظة -كعائلته- وذات الأصول المتجذرة في قلب مدينته العريقة. بعد تخرّجه وحصوله على شهادة الدكتوراه من معهد بحوث أريزونا الطبي، خمّن أن لميس ستفضل العيش في أميركا لكنها أجبرته على العودة لرغبتها في العيش قرب عائلتها، تلك العودة المشؤومة التي كثيرًا ما ندم عليها. كم كَرِه ترديدها بأن الحياة في أميركا لا تُحتَمَل «كل الناس فيها متشابهون، الطبيب والبائع في المتجر وعامل التنظيف... إلخ، كلهم مثل بعضهم،» وتضيف: «شيءٌ مقرفٌ». وفي النهاية خضع لرغبتها في العودة.



أمعن السكرتير النظر في علاء وكأنه يعرف ما يخفيه، وقال: «كلنا جنود الوطن. حين تناط بنا مهمةٌ في خدمة بلدنا، ليس هناك من يتوانى أو يتقاعس.»

لَمَسَ عقدة ربطة عنقه كأنه يريد التأكد من إحكامها، وتابع: «لقد راجَعَت القيادة ملفاتكم بدقةٍ ولهذا اختارتكم لهذه المهمة الخاصة.»

سالت نقطة عرق باردة من خلف رقبة علاء. هل يعلم السكرتير بسره الخفي، ذلك الوشم الأزرق على عضده الأيمن؟ الوشم الذي أصرّت تانيا -الباحثة في علم الوراثة التي تعّرف إليها في أحد المؤتمرات في بولونيا، أن يرسمه على عضده- التقى بها أول مرةٍ عندما قصد إحدى محاضراتها، بعد أن سمع عن تألقها في مجال اختصاصه. راقب شفتيها مذهولًا وهي تتحدث من وراء المنصة بسلاسة أم تقرأ قصةً مشوقةً لطفلٍ في سريره. ختمت محاضرتها بعرض صورةٍ بانوراميةٍ التقَّطتها على قمة جبل كالمنجارو، قائلةً بنبرة من يخاطب أمناء سر: عندما لا تنتج التجربة نتيجتها المتوقعة، يجب ألا نَخْلُص إلى ما خَلُص إليه **هيغل**: هناك شرخٌ بين العقلِ والطبيعة. إنما أفضّل رؤية الأمر كما وصفته **إيملي ديكنسون**:

“Nature” is what we see

The Hill-the Afternoon

Squirrel-Eclipse-the Bumble bee

Nay-Nature is Heaven

Nature is what we hear

The Bobolink-the Sea

Thunder-the Cricket

Nay-Nature is Harmony

Nature is what we know

Yet have no art to say

So impotent Our Wisdom is

To her Simplicity.

الطبيعة هي ما نرى

الهضبة، بعيد الظهيرة

السنجاب، خسوف القمر، النحلة الطنانة.



لا، الطبيعة هي السماوات العليا

الطبيعة هي ما نسمع

طائر الوروار، البحر

الرعد، الخنفسة.

لا، الطبيعة هي التناسق.

الطبيعة هي ما نعرف

ولكن بلا وصفٍ.

حكمةٌ بالغةٌ نحتاجها

لكي نعي بساطتها.

خرج علاء من قاعة المحاضرات مفتونًا كأنه منتش. لم تكن أجمل النساء. كان لباسها أنيقًا لبساطته فحسب. إلا أنها كانت ذات جاذبيةٍ خفيةٍ وهي تتحدث، وكأنها تتحوّل إلى مغناطيس وكل من حولها شذرات حديد. كيف طوَّعت الدلالات العلمية لشرحها خلف تلك المنصة، كيف مزجتها بأصول الفلسفة، وكيف كوّمت صور الفن والأدب بذاك اليسر، وكأن وراء تشابك تلك المواضيع بديهية كونية ربطتها بخيوطٍ خفيةٍ لم يلحظها أحدٌ قبلها. متى خُلقت تلك المرأة التي فاقته ذكاء؟ دفعه ذلك للجنون، كانت كل ما يتمناه، كل شيء لم تكنه زوجته. لم يكفّ عن متابعة أخبارها، حتى حانت له فرصة الاقتراب منها خلال حفل عشاء تكريم زميلٍ مشتركٍ. بعد نقاشٍ دار معها -كان قد اختلقه مسبقًا ونظّم محاوره في ذهنه، وتدرّب عليه مرارًا أمام المرآة كي يظهر ذكيًا بلا تكلفٍ، ومقدامًا بلا فظاظةٍ- دعاها إلى الشرب في غرفته، مستمدًا شجاعته من لمسات رؤوس أصابعها لطرف كمه في أثناء حديثهما، كأنها أجنحة عصافير صغيرة تربت عليه. لم تضطرب لدعوته «السافرة». تخيّلَ وميض شعلتين في عمق حدقتيها الواسعتين. خلال ثوانٍ، أدارت طرف سبابتها على حافة كأسها، ابتسمت ابتسامةً غامضةً، ثم دنت منه حتى تلاصق وجهها بوجهه، وخصلةٌ من شعرها الأشقر الطويل تمسح كتفه، واشتدّت زرقة عينيها، همست في أذنه: لن أكون تجربةً عابرةً تنساها بعد حين، ستذكرني إلى الأبد.

هبّت رائحة عطرها -وهي تهمس له- ممزوجة بشذى الخمر في فمها: أريد أولًا أن أرى اسمي موشومًا على جسدك كما تغرس النبتة في الأرض.

أشارت إلى أثر جرح قديم على طرف رقبتها الطويلة، ندبةٍ متعرجةٍ بدت له كثعبانٍ صغيرٍ. آهٍ كم تتغير الصور عند تجلي المسافة.

«لـن تتحقـق رغبتـك قبـل أن أرى الوشـم، سـيكون هـذا سرنـا الخـاص.»: هكـذا همسـت في أذنـه قبـل أن تفتّـت قطعـة جبـنٍ فرنـسيٍ معتـقٍ عـلى كـسرة خبـزٍ محمـصٍ أخذتهـا مـن الطعـام المـوزّع عـلى طاولـة البوفيـه، وقبـل أن تَمْـلأ كأسـها مـرةً أخـرى بالنبيـذ.

لم تقبـل بحججـه العديـدة للتنصـل، لكنـه أقنعهـا أخـيرًا أن توافـق عـلى الاكتفـاء بوشـم اسـمها بحـروفٍ مقلوبـة بحجـة أن الكتابـة باللغـة العربيـة تبـدأ مـن اليمـين. عليـه الآن أن يجـد حجـةً أخـرى، عنـد عودتـه إلى بيتـه، ليـبرر لزوجتـه سـبب الوشـم عـلى ذراعـه، ومـبررًا يُفَـسِرُ كلمـة AINAT .

أكانـت الاسـتخبارات تراقبـه وهـو في المؤتمـر؟ إنهـم في كل مـكانٍ، لهـم عيـون وآذان في البـلاد وخارجهـا، هـل عندهـم سـجلاتٌ لزيـارات تانيـا الليليـة لغرفتـه في فنـدق بريسـتول في وارسـو؟ صحـا مـن شروده وحـاول عَـصْرَ فـوضى الشـكوك مـن رأسـه. مـرت فـترةٌ مربكـةٌ حـين أدرك أن نظـرة السـكرتير لا تـزال ملتصقـة بـه.

«نعم ندرك، بكل تأكيد»: قال بصوتٍ أجشّ.

اتجـه السـكرتير ببـصره إلى الركـن الأكثـر عتمـةً في الغرفـة، حتـى رسـا عـلى صـورة الرئيـس المعلقـة في وسـط الحائـط البعيـد، إطارهـا مـن الخشـب المحفـور المذهّـب. كانـت الصـورة بالأبيـض والأسـود باسـتثناء العينـين الملوّنتـين بـالأزرق.

قـال: «أنتـم تدركـون سـبب هـذه المحنـة». ثـم أحنـى كتفيـه وجمـع كل مـا اسـتطاع مـن جهوريـةٍ يمكـن لصوتـه الناعـم أن يصدرهـا ليكمـل: «إنهـا المكائـد التـي تحـاك ضـدّ كيـان الوطـن. نحـن اليـوم محاطـون بمؤامـراتٍ كونيـةٍ، صراعنـا وجـوديٌ، صراعٌ بـين حضـارة الوطـن العريقـة عـلى مـرّ آلاف السـنين، وبـين ثقافـاتٍ دخيلـةٍ، ثقافـة الرعـاع الصحراويـة والقبائـل الغازيـة التـي فُرِضَـت علينـا لعقـودٍ طويلـةٍ، أطـول بكثـيرٍ ممـا ينبغـي.»

تـرك تلـك الكلـمات تأخـذ مكانهـا للحظـات، تفـوّه: «أنتـم-» عندمـا قاطعـه طـرقٌ عـلى البـاب. دخـل الحاجـب حامـلًا صينيـة عليهـا ركـوة القهـوة وعـدة كـؤوس، مرتديًـا سـترةً سـوداء فضفاضـة بياقـة لامعـة مـن نـوع التوكسـيدو، مـن تـركات أحـد المحاربـين الألمـان القدامـى في الحـرب العالميـة الثانيـة لجمعيـةٍ خيريـةٍ، ثـم انتهـى بـه المطـاف في إحـدى محـالّ البالـة في سـوق سـاروجة بدمشـق، إذ اشـتراه الحاجـب مـن هنـاك لثمنـه الرخيـص. يلبسـه اليـوم فـوق بنطـالٍ عسـكريٍ مرقـع، ومـكان القـدم اليمنـى فـارغٌ. في قدمـه فـردة نعـالٍ بلاسـتيكي، وتحـت إبطـه الأيمـنً عـكازة خشـبية. صـب القهـوة في كـؤوسٍ صغـيرةٍ مخصصـةٍ للشـاي عـادةً، ووزعهـا عـلى الحاضريـن، عكازتـه تخـدش الأرض مصـدرةً أنينًـا.

تابعـه السـكرتير بنظـرةٍ فضوليـة، فبـادر مديـر المعهـد إلى القـول: «لقـد بـتُرت رجلـه لإصابتـه بسـبب القصـف الأخـير، والأطـراف الاصطناعيـة غـير متوافـرةٍ حاليًـا.



المصابـون كثـرٌ، قـد ينتظـر عـدة سـنوات قبـل أن يـأتي دوره.»

رشـف السـكرتير مـن قهوتـه وقـال: «لاقيلـك واحـد غـيره.» وضـع الـكأس عـلى مهـلٍ عـلى طاولـة المكتـب مصقولـة السـطح، وعـاد للنقـر عليـه.

تـدرك القيـادة أن محنـة الوطـن قـد طالـت. لـذا قـررت أنـه لكـي نخـرج مـن المؤامـرة التـي حيكـت ضدنـا، يجـب علينـا أن نمحـو كل أثـرٍ لثقافـة التطـرف المقـرون بالعنـف والانحطـاط. الثقافـة التـي اعتنقهـا المغـترون بعصـور الجهـل، وأسـموها تراثًـا. يريـدون أن يهدمـوا قواعـد التطـور والتقـدم التـي أرسـاها قائدنـا الخالـد، يسـتخدمون كل وسـائل الإرهـاب لتحقيـق غايتهـم. ولكننـا سـننتصر عليهـم باللـوذ إلى أصـول حضارتنـا النـيرة.»

حـكّ أسـعد ذقنـه شـاعرًا بوجـود خلـلٍ مـا. مـا الصلـة بـين مـا اكتسـبه خـلال سـنوات دراسـته الهندسـة الوراثيـة في معهـد بيرغـوف للأبحـاث الوراثية في موسـكو، وبـين مهمـة اليـوم المتعلقـة بمحاربـة الثقافـة الصحراويـة؟ أيقظتـه لسـعةٌ بـاردةٌ لنسـمة هـواء دخلـت عـبر النافـذة. تصدعـت أطـراف النافـذة الكئيبـة، وانكـسر بعـض زجاجهـا بسـبب القصـف الـذي لحـق بالمعهـد قبـل أسـابيع. سـمع أسـعد مديـر المعهـد يعتـذر للسـكرتير قائـلًا: «تسـير الإصلاحـات عـلى قـدم وسـاق، إلا أنـه لم تصـل النوافـذ الجديـدة بعـد لنقـصٍ حـادٍ في الميزانيـة.» لم تُظهِـر تعبـيرات وجـه السـكرتير أي اهتـمام بـما قالـه مديـر المعهـد، كان منشـغلًا بمعاينـة المبنـى المجـاور عـبر النافـذة. تراصّـت طوابقـه المهدمـة فـوق بعضهـا كالكفـن المطـوي، تتخللهـا أعمـدة الإسـمنت المسـلّح بالحديـد، كأنهـا ثآليـل ضخمـةٌ ناتئـة مـن باطـن الأرض. بـين أطـول عموديـن باقيـين عُلِّقـتْ لافتـةٌ طويلـةٌ تتوسـطها صـورة الرئيـس وهـو واقـفٌ، مبتسـمٌ، رافعًـا ذراعـه اليمنـى، باسـطًا كفّـه بتحيـةٍ. قـماش اللافتـة يتمـدد وينكمـش مـع هبّـات الريـاح، فيظهـر ثـم يختفـي مـا كُتـب أسـفلها بخـطٍ فـارسيٍ لونـه أحمـر: «لـن نركـع».

بخـواء قـال أسـعد: «الأحـرى بنـا أن نسـتنجد بـوزارة الثقافـة والإعـلام، يجـب أن نضـع لافتـاتٍ عريضـةً في كل مـكانٍ للتنديـد بـثقافة الجهل.»

رفع السكرتير كفه: «لم أنهِي كلامي بعد.»

اسـتعان هـذه المـرة بذراعيـه ويديـه لدعـم خطابـه، مـدركًا أن نـبرة صوتـه لم تـفِ بالغـرض وحدهـا، فقـال: «اللافتـات لا تكفـي. الوطـن الآن في حاجـةٍ ملحّـةٍ إلى رمـزٍ. رمـز يحيـي أصـول حضارتنـا القديمـة وينـشر مـن جديـدٍ قيمنـا الأصيلـة.»

«مـن أيـن تـأتي الرمـوز؟» تسـاءل مديـر المعهـد في نفسـه، لم يسـتطع تفـادي النظـر إلى الـرف العلـوي خلـف مكتبـه حيـث قبعـت علبـة فسيفسـائية مغلقـة. خبـأ فيهـا علـم البندرسـادلر (النـسر الألمـاني الأسـود ذو المنقـار والمخالـب الحمـر) أحـضره مـن الكليـة الحربيـة في لايبزيـغ حيـث درس أركان العلـوم العسـكرية في ألمانيـا الشرقيـة

حينـذاك. رمـز بلونـين وبألـف دلالـةٍ، رمـز إصرار الألمـان في العمـل. بعـد عودتـه إلى الوطـن وتقلده إدارة المعهـد أراد أن يفـرض نظامًـا مماثـلًا فيـه، لكنـه وجـد نفسـه مكبـلًا بفسـادٍ كالبحـر ينحسر لبرهـةٍ بخسـة ثـم يطغـى بجـبروت موجـه. أخـيرًا ضـاع أملـه حـين كاد أن يفقـد منصبـه عندمـا تخطـى أحـد قـرارات ضابـط الأمـن: "لازم تفهـم حـدودك وصلاحياتـك، نحـن الذيـن نديـر العمـل هنـا». نهـره ضابـط الأمـن مـن وراء المكتـب نفسـه حيـث يجلـس السـكرتير الآن (ذلـك لأنـه كان يرفـض الجلـوس في كـراسي الضيـوف). واسترسـل الضابـط بمحـاضرةٍ طويلـةٍ عـن الوطنيـة والقوميـة والـولاء للقيـادة. هاجمـه أرقٌ مزمـنٌ ثـم انحسر عـن كابـوسٍ متكـررٍ، إذ يـرى نفسـه يمـشي في نفـقٍ طويـلٍ تتخللـه أبـوابٌ حديديـةٌ ثقيلـةٌ متلمسًـا خطواتـه في الظـلام؛ كلـما جهـد في فتـح بـابٍ أُغلِـقَ البـاب وراءه بصـوتٍ صـدئٍ حـادٍ ليجـد نفسـه في ظلمـةٍ أحلـك. وكلما حـاول إضـاءة طريقـه بعـود ثقـابٍ وجـد الجـدران حولـه ترتـج وسـط هالـةٍ ضعيفـةٍ مـن الضـوء، ملطخـة بالأقـوال البيانيـة الخطابيـة ولافتـات صـور القـادة بثيابهـم العسـكرية، ونظاراتهـم الشمسـية. وكلـما تقـدم باحثًـا عـن مخـرجٍ، وجـد النفـق ممتـدًا بـلا نهايـةٍ. في كل ليلـةٍ أيقظـه الحلـم مخلّفًـا في نفسـه ركامًـا مـن الشـعور بالعجـز، تـاركًا إيـاه في حالـةٍ مـن اليـأس. تماهـت الظلمـة أمامـه وكأنـه بـين نـومٍ ويقظـةٍ، ليسـمع نفسـه يقـول: «رمـز حضارتنـا القديمـة هـو الرئيـس القائـد.»

«لا»! أجـاب السـكرتير سريعًـا، لكنـه اسـتدرك: «أقصـد نعـم، هـذا صحيـحٌ، هـو الرمـز. لكـن، انظـر، علينـا هنـا أن نـدرك حجـم المهـام الملقـاة عـلى عاتقـه و(....) و(....) ومـدى تعقيدهـا. لا يمكـن للرئيـس أن يكـون رمـزًا للحـاضر وعنوانًـا للمسـتقبل، وأن يكـون دلالـةً تاريخيـةً في الوقـت نفسـه، أقصـد، يمكـن لـه بالطبـع، ولكـن غـير ممكـن، هـل تفهمنـي؟ أعنـي إذا أردنـا المقاربـة، فهـو كعمـود الإسـمنت المسـلح في المبنـى: إنـه المركـز. حتـى لـو تهـدم كل مـا حولـه، يبقـي، يبقـى قائـمًا. لهـذا (....)» مسـتعينًا بذراعيـه الممددتـين عرضًـا، ومختلسًـا نظـرةً سريعـةً عـبر النافـذة) «هـو لا يسـتطيع أن يكـون في أرجـاء المبنـى كلهـا في وقـتٍ واحـدٍ، وإلا، وإلا تهـدّم المبنـى عـلى مـن فيـه، هـل تفهمنـي؟»

مـن موقعـه في الكـرسي المقابـل للنافـذة قـال المديـر: «أفهمـك» وحـدّق في شروخ بلاطـات الأرض خشـية أن تقـع عينـاه عـلى بقايـا المبنـى المجـاور. أضـاف أول مـا خطـر لـه: «يجـب أن نغـير مناهـج التدريـس، أن نمحـو آثـار ثقافـة الجهـل.»

اعتـدل السـكرتير في جلسـته عـلى الكـرسي العريـض ناقـرًا عـروق صدغـه بسـبابته بـدل نقـر سـطح المكتـب، وقـال: «تعليـم الجيـل الناشـئ قيـمًا جديـدةً يتطلـب وقتًـا طويـلًا. الخطـر آنيٌ ومبـاشرٌ. مـا نحتـاج إليـه الآن رمـزٌ تاريخـيٌ. رمـزٌ بقلـبٍ نابـضٍ، يمـشي، يتكلـم، ينطـق، يلمـس، قـدوةٌ حيـة تعيـد لنـا مجدنـا المـاضي.»

أراد أسـعد البـوح بـما يمـلأ صـدره، وقـول إن مـن قـادوا الوطـن مـدة نصـف قـرنٍ هـم أنفسـهم الذيـن نـشروا القيـم المسـتحكمة الآن، لكنـه تـوانى. ليـس فقـط لأنـه أذكـى مـن



أن يخبر السكرتير بحالٍ يدركها السكرتير جيدًا، بل لأنه لا تزال سطوة الشخص التاريخي الحي الناطق الملموس متعمقة في نفسه، منذ ألهبت مخيلته أيام صباه. في عطلة الجمعة كان يقطع السفح من قريته مع والده، يعبر البساتين المزروعة بأشجار الخوخ والرمان، كان والده يمشي بصمتٍ في أخاديد الأرض المحروثة بينما يقفز هو على الصخور المبعثرة، حتى يرتقيا تلةً جرداء إلى مقام قبر الولي القابع فوقها. هناك يخلع والده قبعة الكاوبوي السوداء ويخرج منها حزمة شرائط قماشية. والقبعة مهداةٌ من ابن أخيه الذي هاجر في سنٍ صغيرة إلى الأرجنتين، ثم زارهم بعد سنواتٍ طويلة برفقة زوجته الأرجنتينية ذات الساقين الطويلتين. أصبحت قبعة الكاوبوي السوداء علامة والده المسجلة واشتُهر بها، بينما أمست سيرة الأرجنتينية على لسان نساء القرية لسنواتٍ. في المقام، يتأمل والده في إغماءته الساكنة والضوء حوله يمتد وينحسر بخيوطٍ من الغبار المتراكم. يربط بيديه الموسومتين شرائط القماش على قضبان الحديد المحاطة بالقبر الذي يتوسط غرفة المقام. شرائط بألف لونٍ، بعضها طويل وأخرى قصيرة، عليها أدعيةٌ وصلواتٌ وطلبات أفراد القرية. وحين سأل أباه كيف سيقرأ الولي هذه الطلبات، أجابه أن الولي ليس ميتًا، هو حيٌّ لكنه في نومٍ طويلٍ، يستيقظ كل يوم جمعة بعد غياب الشمس، يسمع الصلوات ويجيب الدعوات.

هل الرمز المتكلم الناطق المنشود مثل ذلك الولي؟ رجل يغطّ في نومٍ عميقٍ ثم يستيقظ بعد غروب الشمس؟ هل هناك أثر ضريح ما تحت أنقاضِ مباني المعهد المهدمة، أو بقايا قبرٍ بقضبان حديدية وأشرطة ملونة، أو بقايا قبعة كاوبوي سوداء؟

تابع السكرتير كلامه مشيرًا إلى علاء وأسعد: «اسمحا لي بطرح سؤالٍ عليكما كونكما متخصصَين بالهندسة الوراثية من أفضل الجامعات الأميركية.»

أسعد: «أنا تخرّجت في روسيا.»

على الرغم من أن أسعد أكثر شهرةً ونشاطًا من علاء، إلا أن علاء يحظى كمتخرّج في جامعةٍ أميركية، باحترام أكثر في المعهد. وعلى الرغم من شعور علاء بالفرح لتقديره وترقّيه، لا يطيب له أن يُحرَم زميله مما يستحقه، لكنه لم يحاول فعل شيءٍ لتغيير الوضع، ملقيًا اللوم كله على الإدارة. قال لأسعد مرةً: «لو أني أستطيع إلغاء هذه البيروقراطية العفنة لفعلت، ولكن ليس باليد حيلة».

تراجع السكرتير في مقعده ملوّحًا بيده: «نعم، نعم، خريج من عند حلفائنا الروس، إنهم في ذروة التقدم العلمي. لكن، الآن دعاني أعود لسؤالكما: لو أن لدينا الحمض النووي لكائن عاش منذ آلاف السنين، هل يستطيع العلم الحديث استنساخه بتقنياته المتطورة؟ ألم يستنسخ العلماء خروفًا في نيوزيلندا؟»

أسعد: «في سكوتلندا.»

السكرتير: «لا يهم أين. المهم أن الخروف قد استنسخ بنجاحٍ وعاش، يمكن إذًا استنساخ كائنٍ عند توافر الحمض النووي، صحيح؟»

أسعد: «إذا كنت تقصد ما حصل في الفيلم الأميركي الجوراسيك بارك، نعم يمكن ذلك نظريًا.» (قال ذلك مشددًا على كلمة «الأميركي»)

السكرتير: «لكن الاستنساخ تم عمليًا في إيرلندا، أليس كذلك؟»

أسعد: «سكوتلندا.»

ضرب السكرتير المكتب بقبضته: «لا يهم. أريد إجابة عن السؤال.»

كمن يطلب الإذن بالكلام نيابةً عن الجميع، أمال علاء برأسه لأسعد ولمدير المعهد، ضم كفّيه، ثم قال:

هناك تطورٌ كبيرٌ في هذا المجال، لكن علم الاستنساخ ما زال تجريبيًا ومحدودًا في نطاق ضيق تجريبي. عوامل كثيرة يجب أن تؤخذ في الحسبان. الأمر معقدٌ.» قاطعه السكرتير ولا تزال كفه مقبوضةً: «معقد... عوامل... مثل ماذا؟»

علاء: «عوامل تتعلق بصعوبة استخراج الحمض النووي ثم إعادة تركيبه، هناك مئات آلاف الجينات في كل شريطٍ منه. أي فجوةٍ أو عطبٍ في أصغر جزءٍ منها قد يسبب الفشل. أو، حتى في حال النجاح، قد يسبب تشوهًا خطيرًا في الكائن المستنسخ.»

تململ السكرتير في جلسته وعاد للنقر الرتيب على سطح المكتب.

تابع علاء كلامه: «وهناك أمورٌ تقنيةٌ عديدةٌ، فهناك حاجةٌ إلى مخبرٍ معزولٍ كليًا عن التلوث، وآلاتٍ مخبريةٍ حديثةٍ، ومجموعة معاونين يملكون خبرةً عاليةً في أساليب وتقنيات العمل المخبري الحديث... إلخ، هناك أيضًا اعتباراتٌ أخلاقيةٌ.»

قاطعه السكرتير بحركةٍ من يده وكأنه يبعد بعوضةً طنت في أذنه: «دعك من الاعتبارات الأخلاقية، سؤالي عن الإمكانية العملية. تحديدًا، لو أن هناك قطعة عظم من كائنٍ عاش منذ أربعة آلاف سنة وأردنا إعادته إلى الحياة، سيمكننا استخلاص حمضه النووي من العظم وتكوين نسخةٍ حيةٍ عنه، أليس كذلك؟»

ساد صمتٌ باعثٌ على التوتر، قطعه أسعد كمن يقطع شريطًا كهربائيًا بمقصٍ حديدي: «صعبٌ جدًا». وأكمل: «أعتقد—». قاطعه السكرتير بامتعاضٍ: «تعتقد ماذا؟ عليكم أن تتذكروا أن الرئيس نفسه حاصلٌ على شهادةٍ علميةٍ في الطب. وأنه اختص أيضًا في دول الغرب مثلكم جميعًا، وهو يعرف أين وصلت تقنيات العلم... ما هو ممكن... وما هو غير ممكن.»

أسعد: «أنا خريج روسيا.»

احتقن وجه السكرتير وارتعشت شفته العليا رعشة خفيفة، تجاهل أسعد



والتقط لافتة المكتب الخشبية المحفور عليها اسم مدير المعهد، تفحصها، ثم رفع نظره وقال بحزمٍ كمن يتنفس من بين أسنانه: «المهمة ليست طلبًا، إنها أمر من الرئيس نفسه، لا مجال للأخذ والرد. الشأن مصيريٌ ويتعلق بأمن الوطن، شأن حياةٍ أو موتٍ.»

حلّ صمتٌ قصيرٌ، أعلن بعده بلهجة آمرة: «في إحدى عمليات التنقيب في جرف نهرٍ جافٍ قرب تل الجهمية، عَثَرَ منقبون على قطعةٍ عظميةٍ لكائنٍ تاريخي له دورٌ أساس في تكوين حضارتنا. ونحن نريد منكم، بالسرعة القصوى، استنساخ ذلك الكائن وإعادته إلى الحياة بلحمه ودمه. مفهوم؟»

وقع هذا الكلام على الجميع وَقْعَ القنبلة. وكما يُمْتَصُ الأوكسجين من الجو إثر اشتعال القنبلة، شعر الجميع بضيقٍ في الصدر وكأن الهواء أُفرِغَ من رئاتهم. الشعور نفسه الذي لفحهم في عقب الهجوم الصاروخي الذي أصاب المعهد منذ أسابيع، لا ينقصه سوى أصوات الانفجارات المدوية، وغيمة التراب الأصفر التي عمت الأعين وأزكمت الأنوف.

قال السكرتير ونظرة عينيه كالرمح المصوب تجاه مدير المعهد: «كتيبة الحراسة التي رافقتني ستبقى هنا في المعهد لضمان سلامة العينة العظمية وتوفير الأمن للعاملين. مهمتك أن تزود المهندسَين كلّ ما يحتاجان إليه من مخابر للعمل، من أدواتٍ، ومواد، وخبراء مساعدين، أي شيء يطلبانه، بلا أي تقصيرٍ. لأنهما سيقيمان في المعهد حتى انتهاء المهمة، عليك توفير الطعام ومكانٍ مريح للنوم. ولحماية هذه المهمة وصيانة سريتها، يمنع على أيٍ منكم الاتصال خارج نطّاق المعهد إلا بإذنٍ، وللضرورة القصوى.»

ترك السكرتير اللافتة تسقط على سطح المكتب، مقلوبةً، ووقف معلنًا انتهاء الاجتماع.

سأل مدير المعهد بصوت مستكين: «هل لنا أن نعرف من هو هذا الكائن مصدر عينة العظم؟»

«جلجامش»: قال السكرتير.

****

مالت الشمس، واصفرّ لون السماء للحظات ثم احمرّت، وكأنها وشاحٌ حريريٌ ملطّخٌ بالدم. انعكس لون السماء على نوافذ الأبنية وزجاج السيارات لتبدو كأنها كتل جمرٍ صغيرة مشتعلة بين الرماد. عندما وصل جلجامش إلى ساحة الروضة عبر شارع زهير بن أبي سلمى، وقف عدة ثوانٍ متأملًا جبل قاسيون. حلق سرب

حمام فوقه، فرفع عينيه نحوها ليلحظ ألق السماء، قال: «لون اللازورد، تلك نبوءة أوتنابشيم.»

تمشّى في شارع أبي جعفر المنصور بعكس اتجاه الريح. تاركًا في الشوارع الملتوية خلفه جثث المارة وعناصر الأمن هامدةً معلقةً بصمت على الأشجار، حدقات عيونها أطيافٌ من الرعب، تحيط بها العربات المقلوبة والأسلحة الرشاشة المفتتة وكأنها مصنوعةٌ من البسكويت.

في مقهىً يتنحّى في زاوية تبعدُ مئتي مترٍ عن الساحة كانت كوليت خوري تجلس مرخية البدن على كرسيها قرب الواجهة الزجاجية التي يخترقها لون السماء القرمزي ليُضِيءُ جانبًا من وجهها وهي تتلمس بيدٍ ياقة معطف الكشمير أصفر اللون كأنها تداعب قطةً، وتلفّ بسبابة يدها الأخرى خصلةً من شعرها المصبوغ بالأسود لتضعها وراء أذنها. على الكرسي المقابل جلس زكريا تامر يلعب بسلسلة مفاتيحه كمن يلعب باليويو. زفرت وهي ترمق ساعة الرولكس في معصمها: «تأخر مرةً أخرى!»

رد زكريا: «لا بد أنه مشغول بربط وشاحه.»

مقارنةً بمظهر كوليت بدا لباسه عاديًا ببنطالٍ وقميصٍ من الجينز، وحزامٍ عريضٍ من الجلد الأسود، وحذاءٍ ثقيلٍ بساقٍ عالية كالذي يرتديه العمال.

قالت كوليت ضاحكةً: «لا قيمة للمثقف السوري من دون وشاحٍ؟»

زكريا: «سيختنق بها ذات يومٍ، أو سينتحر خنقًا إن لم يُمنَح جائزة نوبل.»

كوليت: أدونيس ليس الوحيد الذي يضع وشاحًا، وليس الوحيد الساعي وراء نوبل. حل عن سماه. (سمعت خشخشة حزمة مفاتيحه) سألته: ما هذا؟»

زكريا: «علاقة مفاتيح صَنَعتُها منذ زمن.»

كوليت: «أووه، porte-clès، شكلها غريب.»

«لأنها كرةٌ زجاجيةٌ داخل قفصٍ حديدي: قال زكريا متأملًا اختراق ضوءٍ خفيفٍ من المكان الكرة الزجاجيةَ في سجنها.

«والمفاتيح قديمةٌ، كأنها من زمن العثمانيين»: قالت كوليت.

«ها قد وصل أدونيس»: رد زكريا ملتفتًا نحو أدونيس الداخل من باب المقهى، وشاحه الأحمر الطويل، فوقه سترةٌ كحليةٌ من قماش الكوردروي الإنكليزي. بدا شعره الفضي الطويل كالهالة المشعة التي تزين رؤوس القدّيسين في الأيقونات. اقترب ببطءٍ فبادر زكريا بسؤاله: «في أخبار من ستوكهولم؟»

أجاب أدونيس: «سمعت أنهم سيمنحون جائزة نوبل لأحد كتّاب مجلة أسامة المغمورين.»

زكريا: «مدير تحرير مجلة أسامة لو سمحت. تخيل أن وزارة الإعلام عينتني مديرًا على الرغم من أني لا أضع وشاحًا حول عنقي.»

أدونيس: «ما علاقة الوشاح بإدارة مجلة أطفالٍ مغمورة؟»

« تظن كوليت أنها نموذج المثقف السوري.»

كفت كوليت عن مداعبة قبة معطفها، وتدخّلت: «زكريا يحب المزاح. ليش تأخرت؟»

ردّ أدونيس: «أزمة البنزين، ما في تكاسي.»

كوليت: «لا جديد.»

أضاف أدونيس: «والطريق الرئيس مغلقٌ، لا أدري لماذا.»

سأل زكريا: «الحواجز الأمنية؟»

أجاب أدونيس: «أخبرني سائق التكسي بوجود أناسٍ مذبوحين في أماكن متفرقة من المدينة، ومعلقين على الأشجار.»

رفع زكريا يديه وقال: «على الأشجار، غريبٌ جدًا، يا ساتر!»

قالت كوليت: «لا شيء غريبٌ هذه الأيام. المهم أنك وصلت (أشارت للنادل): ريناس !

عبر ريناس بهو المقهى الواسع مجتازًا الأثاث من مقاعد وأرائك وثيرة موزّعة وفق نمطٍ يحاكي مفروشات المقاهي الأميركية الحديثة. انعكست صورته على الواجهة الزجاجية الكبيرة المطلة على جبل قاسيون، فبدا وكأنه يخرج من عمق الجبل ببدلته السوداء وشعره اللامع المردود للخلف، بدا أقرب إلى مغنٍّ في نادٍ ليلي.

وقال: «دوبل إسبريسو سادة للأستاذ أدونيس، زهورات مع العسل للست كوليت، وشاي ثقيل سكر زيادة للأستاذ زكريا؟»

«براڤو»: قالت كوليت.

سألهم ريناس: «ما رأيكم بقطع كيك؟ حضّر الطبّاخ قالبًا توًا».

أجابت كوليت: «لا، شكرًا.»

فسأل ريناس مجددًا: «أتمنى أن يكون المقهى قد قارب مستوى توقعاتكم؟»

أجابت كوليت: «الإطلالة على جبل قاسيون رائعة.»

«وأجواؤه حداثيّة، متى افتُتِح؟»: سأل زكريا

«منذ خمسة أسابيع»: أجاب ريناس، ثم همس: « في اليوم الذي قُصِف معهد

البحـوث في منطقـة بـرزة.»

زكريا: «لابد أنه كلّف ثروةً هائلة، قصدي في هذه المنطقة من المدينة.»

ريناس: «صاحبـه ثـريٌ جـدًا، هـو الـذي اسـتورد كل مولـدات الكهربـاء إلى سـوريا منـذ بـدء الأزمـة.»

«أنـار بيـوت النـاس بالمولّـدات، والآن يريـد إنـارة عقولهـم بهـذه!»: قـال زكريـا ذلـك مشـيرًا إلى الرفـوف المنتـشرة في المقهـى، وقـد وضعـت عليهـا كتـبٌ بالعربيـةٌ ولغـاتٍ أخـرى. وعليهـا أيضًـا منحوتـاتٌ صغـيرةٌ، وتماثيـل آلهـةٍ قديمـةٍ، موضوعـة كدعامـات بينهـا، وكأن الكتـب المرتبـة في حاجـة إلى عنايـةٍ إلهيـة لكـي تبقـى قائمـة.

«يرغـب المالـك أيضًـا في جـذب فنانـين وكتّابًـا، معـارض فنيـة، حفـلات توقيـع الكتـب، وأشـياء مـن هـذا القبيـل»: قـال ريناس.

«ليش بقي فنانين أو أدباء بالبلد؟»: قالت كوليت، وتأوهت.

اغتنـم ريناس الفرصـة، وقـال: «سـت كوليـت، بالمناسـبة، إذا مـا في إزعـاج، ممكـن أن تقرئـي قصيـدة شـعر مـن كتابتـي، تعطينـي رأيـك فيهـا؟»

ردت كوليت: «ما في مشكلة.»

أخـرج ريناس ورقـة مطويـةً مـن جيـب سـترته وأعطاهـا لكوليـت. أخرجـت ولاعـة ذهبيـة اللـون، فتحـت الورقـة وبـدأت بالقـراءة، ثـم أشـعلت سـيجارة دنهيـل ومـلأت صدرهـا بالدخـان، حبسـته للحظـةٍ، ثـم حررتـه. ذهـب ريناس إلى حجـرة تحضـير المشروبـات، وعـاد يحمـل «صينيـة» معدنيـة. وزع المشروبـات ثـم وضـع منفضـة سـجائر زجاجيـة أمـام كوليـت، وأبطـأ مكوثـه حـول الطاولـة لعـدة ثـوانٍ. قالـت لـه وهـي مـا تـزال تلعـب بولاعتهـا، تشـعلها ثـم تطفئهـا: «أسـلوبك مقبـول ولغتـك جيـدة لكنـي لا أحـس بعواطفـك، ولم أتحمّـس للقـراءة.»

قال ريناس: «أنا —»

كوليت: «ولم أفهم غرضك من القصيدة، كأنك تدور في حلقات ومربعات.»

حك زكريا رأسه: «يدور في مربعات؟»

اختلـس ريناس النظـر إلى الطاولـة المجـاورة حيـث جلـس أربعـة أشـخاصٍ يرتـدون بـدلاتٍ رسـميةً غامقـةً، وقـال: «سـت كوليـت، أنـت أدرى بـها...»

قـرأت كوليـت عبـاراتٍ مكتوبـة: «الزمـن العنيـد يهـبّ ليقلـب السـفينة، لا السـفينة في بحـرٍ ولا الزمـن لـه جسـدٌ». مـا معنـى هـذه الطلاسـم؟

تمتـم ريناس: «لكـن... أمممـم... سـت كوليـت... كيـف يمكـن التعبـير هـذه الأيـام؟»

كوليت: «كيف يمكن التعبير؟ من يسأل ذلك ليس شاعرًا أصلًا.»

قال ريناس: «شكرًا على أي حالٍ. مشى إلى الحجرة الخلفية، مطأطأ الرأس.»

نفخت كوليت دخان سيجارتها وقالت: «خسارة شباب هذه الأيام.»

سألها أدونيس: «لم قسوت عليه؟»

أجابت: «لا أرغب في خداعه.»

أدونيس: «ربما لا يمكنه التعبير الصريح. هل تلومينه؟»

كوليت: «ولكن ليس في شعره أي فكرة، فقط ألغازٌ ولفٌ ودوران.»

أدونيس: «ليس الشعر كالنصوص اللاهوتية. لا يمكن تكبيله بالفكرة أو المنطق.»

كوليت: «والشعر ليس عدميًا وجوديًا، يجب أن تكون له ثوابت.»

أدونيس: «على الشاعر أن يحرر النص من الثابت. في الواقع، يجب أن يرفض الأديب الجيد الثابت كليًا.»

أشار زكريا لريناس أن يحضر مزيدًا من السكر، قائلًا: «أتوافق مع وجهة نظر كوليت. على الأدب أن يكون واقعيًا. لا قيمة لأدبٍ لم يمتزج بصدقية العرق والدم.»

«العرق والدم!» سوّى أدونيس جلسته في كرسيه كي يرى جزءًا أكبر من جبل قاسيون. في مكانٍ ما هناك تقبع مغارة الدم حيث قتل قابيل أخاه هابيل. قلب بصره بصيرة قادته نحو جبل آخر ترقد في سفحه ضيعة قصابين حيث نشأ، ليس كجبل قاسيون الأجرد، كان أخضرَ مليئًا بأشجار الفاكهة وكروم العنب. في أيام الصيف الصافية وبعد تلقيه دروسًا في اللغة العربية والقرآن والكتب الدينية الأخرى من شيخ الضيعة، كان يختلي بنفسه مستندًا إلى جدار ضريح الصوفي، ينهل من كتب أساطير حضارات بلاد الرافدين وسوريا، من فلسفات الإغريق، من الكتابات الصوفية، ومن علم الكلام. يستبطنها كما يستبطن النهر رقائق الجداول التي تصب فيه، ثم تمرج في البحر الأزرق البعيد. يرمقه ويرى الإلهة عشتار، جوهرة الكتب، تضطجع على سطح الماء، تشير إليه، تلهمه الشعر. عندما قرأ شيخه أولى محاولاته الشعرية قال له: « ستكون ذات يوم متنبّي عصرك.»

«العرق والدم!» كم هي عبارةٌ وحشيةٌ في مقابل النقاء الذي عَرِفَهُ وأَلِفَهُ في عزلة قرية قصابين. استيقظ من غفوته، وقال: «حتى يبدع الأديب ينبغي له أن يعي الزمن كحركة تغييرٍ، أن يحرر النص من المكان، أن يحوله —»

«هراء»: قال زكريا، مشيرًا إلى مجموعة كتب على رفٍ مجاورٍ: «امسك أي كتاب، اقرأه، ماذا ترى؟ قيمة الكتاب في طرحه الواقعي، في سوية بنيته الأدبية، في صريح لغته . »

«معظم هذه الكتب زبالة، لا قيمة لكتابٍ يخلو من الجدلية والتناقض»: قال أدونيس متتبعًا بنظره الملعقة في يد زكريا وهي تُحرِّك بتوترٍ ملعقتي السكر

الإضافيتين، ثم أردف: «عكس قصص الأطفال السخيفة التي تكتبها أنت.»

زكريا: «ليتك تدري أن كتابة قصص الأطفال أعقد من فلسفتك الأفلاطونية.»

أدونيس: «أتحدث عن الكتب الجادة.»

زكريا: «الجدية في اجتناب اللغو والغموض.»

أدونيس: «هذا يصح في قصص الأطفال.»

زكريا: «لو أولينا اهتمامًا كافيًا بأدب الطفل لما كنا الآن على هذه الحال؟»

رجتهما كوليت: «بلا ما تتخانقوا من جديد.»

احتج زكريا: «صرعنا بالثابت والمتحول تبعه، كأنه —»

قاطعته كوليت، وعلى وجهها ابتسامة مكر: «ثابتٌ ومتحولٌ؟ الشيء الوحيد الثابت في حياتي هو التحوّل في علاقاتي مع الرجال، بين كل رجلٍ وآخر.»

رد زكريا ضاحكًا: «يا حسرتي! راح نصير في التسعينات ولم يحن دوري بعد.»

كوليت: «لست من جيلي.»

زكريا: «أي جيل؟»

كوليت: «الجيل الذي شهد الاستقلال، ثم الانقلابات والنكبة والنكسة والآن هذه الحرب.» ثم ضغطت على النصف المتبقي من سيجارتها في المنفضة.

زكريا: «نسيتِ التوريث، أو الورثة لكي ينسجم السجع مع النكبة والنكسة.»

كوليت: «لا تلمني. لم يكن نمتلك خيارًا آخر.»

زكريا: رحم الله جدك، لو عاش هذه الأيام لركض هاربًا إلى عتمة قبره.»

كوليت: «كانت أيامه مختلفة.»

زكريا: «هو وأقرانه كانوا المختلفين.»

ردد أدونيس ما قالته كوليت: «اختلف الزمن.»

«اختلف الناس»: انتفض زكريا قائلًا.

فتحت كوليت حقيبتها البربري، أخرجت أحمر شفاهٍ ومرآةً صغيرةً، كوّرت فمها وهي تصلح حمرة شفتيها، وقالت: «كنّا في مجلس الشعب نهتم بأحوال الناس، لكن الوضع الآن—»

«ماذا عن الوضع الآن... أين الثوابت؟ ماذا حلّ بها؟»: رد زكريا مراقبًا المرآة في يد كوليت، تعكس الضوء على مساحةٍ عاتمةٍ من سقف المقهى.

من خلال النافذة، على الرصيف المقابل، تبدو أرجل راكضة في اتجاهاتٍ مختلفة،

أصحابها متعبون وآخرون يتسكعون. عدة طالباتٍ على الرصيف المقابل بمعاطفهن الزرقاء الطويلة وحجاباتهن البيضاء، يسرعن الخطو متراصات كأنهن جنديات.

قال أدونيس: «أرى أن الثابت الوحيد هو ثبات الرجعية والتخلف.»

رمقت كوليت الطالبات، ثم تابعت تفحُّص وجهها في المرآة: «حاولنا أن نصدر قانونًا في مجلس الشعب يمنع الحجاب في المدارس، كما فعلت فرنسا—».

مال زكريا نحوها وقال: «هل تمزحين؟»

أجابت: «لا والله جد. قوبل برفضٍ قاطعٍ من وزارة الأوقاف.»

«ومن أين تستمد الوزارة سلطتها؟»: سأل زكريا.

ردت كوليت: من—، حين ارتفعت الأصوات في الشارع. تدافع المارة وبدأت مجموعة من النساء المحجبات بالركض وكأن عريفًا في كتيبة حراسةٍ أمرهن بالهرولة.»

لاح من زاوية الشارع المقابل رجلٌ عملاقٌ يكاد يلمس برأسه خطوط الكهرباء الممتدة ما بين الأعمدة، واقترب بخطىً ثقيلةٍ حتى حاذى واجهة المقهى الزجاجية. ألصق وجهه بالزجاج، وحدق النظر في طاولة الأدباء.

تبادل الثلاثة نظراتٍ مضطربةٍ صامتة.

قطع أدونيس الصمت قائلًا: «لا بد أنه ممثلٌ في فيلم، هل يصورون فيلمًا تاريخيًا في الأرجاء؟»

قالت كوليت: «فيلمًا تاريخيًا؟ هذا فيلم رعب. ولماذا يُصّور في وسط البلد؟»

مط أدونيس شفتيه: «لا أفهم. أفلام هذه الأيام تافهةٌ.»

قالت كوليت بقلقٍ: «قل له أن يبتعد عن الزجاج.»

أشار أدونيس للرجل العملاق أن يبتعد عن الزجاج، إلا أن حركة يده بدت للعملاق وكأنه يدعوه للدخول. ببطءٍ تحرك الرجل وكأنه جرافةٌ ضخمةٌ نحو الباب. اندسّ في باب المقهى حانيًا رأسه وتوجه إلى الأدباء الثلاثة. وقف أمامهم بصمت لم يقطعه سوى صفير أنفاسه، وكأنه محرك سيارة قديمة من نوع اسكانيا وهي تشق طريقًا جبليًا.

لم يجد أدونيس بدًا من أن يَتَحَمّلْ تَبِعة إشارته غير الموفقة. بلع ريقه وقال: «هلا عرّفتنا على نفسك؟»

- «جلجامش.
- «هل هذا دورك في الفيلم؟»
- «بذلك نبأني الحكيم أوتنابشيم.»



- «ماذا؟»

نظر جلجامش إلى عمق المقهى، وقال بصوتٍ بدا قادمًا من غورٍ: «هل هذا مقام الخلود؟»

همست كوليت: «المكياج واقعيٌّ جدًا، رهيب!»

تفحص زكريا صدر جلجامش العاري بارز العضلات، تعلوه كتفان كدفتي مركبٍ، وعضلات ساعديه المفتولة كأسلاك جسرٍ حديدي معلقٍ، يديه الكبيرتين وأصابعه الثخينة، أظافره الطويلة المعقوفة. تحمل رقبته الغليظة رأسًا هائل الكبر يحيطه شعر ملبد، ومن ذقنه تمتد لحية ذات ضفائر. ثقبا عينيه مرسومتان بالكحل كأنهما لقناعٍ فرعوني. فوق فرجة عينيه الضيقتين يمتد حاجبان كثيفان يلتقيان في منتصف جبهته، كأنهما جناحا غرابٍ.

صاح زكريا لريناس وقال: «فلنقدم لضيفنا كأسًا من الشاي.» ثم تلفت إلى جلجامش مشيرًا إلى يديه المشققتين: «يبدو أنك عانيت الكثير قبل وصولك إلى مقام الخلود!»

بسط جلجامش ساعده مشيرًا إلى جبل قاسيون: «عبرت الجبل الغربي وقتلت همبابا الذي أرسلته عشتار لعقابي، وذبحتُ حراسه وكل من أرسلهم خلفي وعلقتهم على الأشجار.»

اتسعت حدقتا أدونيس لذكر عشتار. وضع نظارته وحدق باهتمام وكأنها آلة ستعيد الزمن البائد. عشتار التي استحوذت على لبه في صباه، هي أم الزَّلف، إنانا، كوكب الزهرة، أم الآلهه، وزوجة آنو الإله الأب.

سأل جلجامش: «لم أرادت عقابك؟»

- «لأني رفضت مضاجعتها.»

- «ولم رفضت؟»

- «لقد زنت مع ملوك الأرض العشرة. أرسلتهم لخوض حروبٍ طاحنة لمجد أوروك. وبعد أن علقوا خصومها مذبوحين على أسوار المدن، حجبت عنهم الشمس مدة اثني عشر يومًا ثم أرسلت ثور السماء ليقتلهم في العتمة.»

- «لكنك قتلت ثور السماء.»

- دموزي هو الذي صرعه بخنجره. استدرجه بثلاث مومسات، ثم طعنه بين قرنيه وهو يضاجعهن.»

- «ألم تخترك عشتار ملكًا على ملوك الأرض كلهم؟»

- «لقد عرّت صدرها وحرَّرتْ ثدييها الصلبين. أرادت أن أستسلم للنوم في حضنها كي تسرق مني سر الشباب.»

- «ألهذا هربت منها وذهبت في رحلتك مع... ما اسمه... أنكيدو؟»

- «أنكيدو، أين هو أنكيدو، هل ما زال حبيس أفاعي العالم السفلي؟»

- «اتخذ صديقك أنكيدو خليلةً له، وأظن أنه جالسٌ يريح رأسه على ردفيها الآن»: قال أدونيس وعلى شفتيه طيف ابتسامةٍ فيها شيءٌ من الخبث.

جهدت كوليت في فهم تفاصيل حوار أدونيس الغامض مع الضيف، وكل سؤال جال في رأسها أفرز سؤالًا آخر. تفاصيل تاريخ سورية أشبه بدقائق ساعة الرولكس في يدها، تقبع في مكانٍ ما، مغطّاةٌ لا يُرى منها سوى قالب الإطار المذهب، وزجاجها المقاوم للخدش.

همست في أذن أدونيس: «هل أنت جادٌ، أتتناقش معه من كل عقلك؟»

أجاب أدونيس واضعًا نظاراته على رأسه: «نعم.»

قال جلجامش: «قتلتُ شاماش العظيم، الناجي الوحيد من الطوفان، نزعت قلبه ومنحته لأنكيدو لكي يمنحه الشجاعة، وليس ليتخذ خليلةً.»

قالت كوليت بنبرة صوتٍ رقيقة: «رجاء هلأ، شبعنا قتل وضرب، اعملو لنا فيلم عن الحب.»

قال زكريا: «يجب أن تنتج مديرية السينما فيلمًا عن قصتك الرومانسية الخيالية 'ليلة واحدة'.»

قالت: «القصة واقعيةٌ.»

رد زكريا: قصةٌ واقعيةٌ، وكيف ذلك؟ كأنه من المعتاد أن تقضي نساء سورية ليلةً مع رجلٍ غريبٍ.»

سحبت كوليت نفسًا عميقًا من سيكارتها حتى غار خداها، وقالت: «أنت لا تدري ما يحصل في الخفاء. ثم نفثت الدخان على دفعات.

«وضعت ساقًا على أخرى، وأكملت: على أي حالٍ تمنع مديرية السينما أي نصٍ فيه خيانة زوجية عن الإنتاج، كأنها دار إفتاء وليست راعية فن.»

رفع جلجامش حاجبيه عند سماع عبارة الخيانة الزوجية، وقال: «مررت بمدن يحكمها الملك كوش. ومع غياب القمر كل شهرٍ كان يجمع الملأ كي يشاهدوا عقاب النساء اللواتي أقدمن على خيانة أزواجهن.»

صاحت كوليت: «عقاب، ماذا؟»

- «تُربط أيديهن خلف ظهورهن ثم يلقى بهن في النهر العظيم. ذلك لأن الملك كوش يطبق القوانين كما نقشها حمورابي على الحجر.»

- «هذه همجيةٌ!»



- «يسمح الملك للثريات منهن بشراء حياتهن مقابل أقراطٍ من الذهب، أما الأخريات فيصبحن طعامًا للأسماك.»

في الخارج، مرت مجموعةٌ أخرى من المحجبات، معاطفهن الطويلة كحلية، أكثر قتامة من الأوليات.

قال أدونيس: «الفقراء... فقراء الوجود والمعرفة، وفقراء العقل.»

رشف زكريا من كوبه المحلّي. إنه يعرف الفقر جيدًا. ويعرف زوايا أزقة دمشق القديمة ومخابئها. يعرف منافسات الأولاد للحصول على عمل. يعرف أيضًا وسائل التسلية مع صبيان الحي كلعبة الكرات الزجاجية عندما تقل فرص العمل. وهو يتقن إصابة هدفه من مسافاتٍ بعيدةٍ وبمهارة إعادة الكرات الزجاجية إلى حفرة البداية واحدةً تلو الأخرى، ثم يدسها في جيبه. عندما استولى بعض الأولاد الأكبر منه سنًا على كراته الزجاجية عنوةً، هرب منهم ثم اختبأ خلف جدارٍ نصف متهدم. انتظر اقترابهم ليرمي الحجارة عليهم. وقبل أن يستعيد كراته منهم، ألقى بزعيمهم على الأرض، ركل رأسه قائلًا: لا أحد يسلبني كراتي البتة. ذاع صيته بين الصبية ولم يجرؤ أحدٌ على التعدي عليه بعد ذلك. في الرابعة عشر من العمر، وافق حدادٌ أن يعلمه المهنة، وقال له: «عليك أن تقّوي جسمك كي تتحمل عناء العمل في ورشة الحدادة.» لم يملك زكريا مالًا فالتقط قطعًا من الإسمنت المعلق بقضبان حديدية كبقايا بناءٍ متهدّم، وراح يمرّن عضلاته بها. صَلُبَ جسده واشتدت بنيته، وعرضت كتفاه. بعد مدةٍ وجيزة قال له الحداد وهو يراقب كيفية تعامله مع شظايا الحديد اللاهب: «أنت أسرع من تعلّم في هذه الورشة.»

قلده جلجامش فأمسك كوب الشاي الذي وضعه ريناس أمامه. لتبدو الكأس في يده ككشتبانٍ في يد خياط. التوت عضلات جبينه حين شرب، ثم أعاد الكأس. ظن زكريا أنه لم يستسغ مذاق الشاي، فطلب من ريناس أن يضع مزيدًا من السكر للسيد جلجامش.

حمل ريناس كأس الشاي إلى الغرفة الخلفية، راقبه جلجامش حذرًا، وعندما وضع ملعقةً من السكر الأبيض في الكوب وبدأ بتحريكها، قدَحَت عيناه، وانقلب تنفسه هديرًا، وانتفخت عروق رقبته. هجم على ريناس بقفزة واحدةٍ وكأنه ذئبٌ ينقض على حمل. تناثر الأثاث في طريقه كأنه مصنوعٌ من الورق. قبض ريناس من عنقه ورفعه صارخًا: السم! السم!

غابت كوليت عن الوعي وهَوَتْ عن كرسيها حين فصل جلجامش رأس ريناس عن جسده كمن يفصل فلينة عن عنق زجاجة. لم تشهد الدم النافر من الرقبة المبتورة، إلا أن أدونيس رآه بعينين جاحظتين من شدة الخوف. رأى الدم القاني نافرًا كما تنفر الشمبانيا عندما تفتح في الاحتفالات. فتح فمه ليشهق إلا أن صوته لم يخرج. حاول الوقوف لمساعدة كوليت لكنه تعثر بوشاحه فَخَرَّ فوقها مغشيًا عليه.



كشر جلجامش عن أنيابه والزبد يملأ فمه، حمل بيده اليسرى جسد ريناس المرمي، ورفع الرأس المقطوع بيده اليمنى. لوّح بهما بجنون في المقهى، صاح: انظري يا عشتار ما حلّ بالعقرب الذي أرسلته لتسميمي. ابعثي من شئت من أعلى السماوات أو من أسفل العوالم. لن تقفي في طريقي إلى الخلود.

سالت خطوط الدم على الجُدُر. تلفت جلجامش يمنة ويسرة، وهو يضرب رأس ريناس بصدره، لا يزال يصيح: سأعبر الجبل وأقطع غابات الأرز وأقتل حارسها العملاق. لن أموت... لن أموت، سأبقى أنا القائد الأوحد، إلى الأبد.

استفحلت الفوضى. تدافع رواد المقهى متعثرين بالكراسي والطاولات للخروج.

وحده زكريا انتفض، وكأنه عاد ذاك الصبي الذي سرق منه زعران الحارة كراته الزجاجية التي لم يمتلك شيئًا سواها. عضلاته منتفخة وهائجة، عروقه بارزة، أعصابه مشدودة، عيناه مثبتتان تشعّان بريقًا، قلبه يطرق بعنف من يضرب السندان بمطرقةٍ ثقيلةٍ. محكمًا قبضته على علاقة مفاتيحه، الكرة الزجاجية المحبوسة في قفصها تملأ راحته، والمفاتيح الطويلة ناتئة بين مفاصل أصابعه كمخالب النسر، صوبها نحو عين جلجامش اليسرى. سحبها ملوثةً بهلامٍ رمادي، ثم رماها نحو العين اليمنى. سمع عواءه، ورآه يتخبط والدم المختلط بسوائل عينيه ينضح على وجنتيه ويقطر من وجهه. عندها دفعه بكل ثقل جسده وطرحه أرضًا. انقض عليه كمحرك قطارٍ بخاريٍ منفلت وخارج عن السكة نحو المجهول.

حر طليق
(قصة قصيرة)



شفيق صنوفي

كاتب ومترجم سوري، نشر العديد من المقالات التي تهتم بالشأن العربي عامة، والسوري خاصة، وله كتاب مترجم عن الإنكليزية قيد النشر؛ كتاب «سيكولوجيا التطرف»، تحرير كاثرين ف. أومر، منشورات سبرينغر. مهندس كيميائي، يعمل في المجالين الصناعي والتجاري.

فجأةً، وجد أسعد نفسه في شارع يغص بالمارة، كان النهار في منتصفه، والشمس تزين سماء العاصمة؛ العاصمة التي لا يعرفها حقّ المعرفة، ولا يعرف دروبها، لقد سبق له أن زارها مرةً واحدةً مرغمًا، ولكن على عجلٍ؛ اضطر حينها إلى المجيء إليها لإنهاء معاملةٍ تتعلق بتأجيل الخدمة الإلزامية، بعدَ إخفاقه في إنهائها في فرع تجنيد المنطقة التي تتبع لها قريته في ريف حلب الشرقي، كما واجه المصير نفسه في أحد مراكز تجنيد حلب المدينة.

وقف على ناصية الشارع شارد الذهن، مذهولًا لدقائق قصيرة، مكتفيًا بالنظر إلى العابرين، وكأنهم من عالمٍ آخر، أو كأنه خارجٌ من كهفٍ سحيق. استجمع جرأته لوهلةٍ، وطلب إلى أحد المارة سيجارةً، لكن المدخن رمقه بنظرة استغراب، بل أقرب إلى الاستهجان، وتابع طريقه غير مبالٍ. نجحت محاولته الثانية بالحصول على سيجارةٍ، دخنها بمتعة فائقة كعادة معظم المدخنين المتمرّسين، وبدأت عيناه تجولان بحثًا عن أقرب دكانٍ يشتري منها علبة سجائر، فالطريق إلى قريته سيستغرق عدة ساعاتٍ لا يمكنه أن يمضيها من دون تدخينٍ. كان ثمن علبة السجائر أكثر من توقعاته، تردّد قليلًا قبل أن يدفع، لكنه استغنى في النهاية عن ربع ما يملك مقابلِ الحصول عليها. خرج من الدكان، بدأ بفتح علبة السجائر، لكن رائحةً مألوفةً ملأت أنفه بشكلٍ لا يقاوم، سأل عن سعر سندويشة الفلافل، بدأ يعدّ ما



بقي معه من نقود، وقرر شراءها بعد فراقٍ دام نحو عشر سنوات. سأل البائع في أثناء تحضيره السندويشة عن مكان الكراجات، ولحسن حظه لم يكن المكان بعيدًا، فقرر الذهاب راجلًا لسببين، أولهما أنه يريد إمتاع عينيه بطرقات وأناس العاصمة، والسبب الثاني، وربما الأهم، هو أنه يريد الحفاظ على ما تبقى من نقودٍ لعلها تكفيه لأجرة الحافلة التي ستقله إلى حلب، أو إلى قريته مباشرةً.

كان الكراج الذي وصل إليه ماشيًا بعد خمسٍ وعشرين دقيقة يغص بالمسافرين، الكل يبحث عن حافلةٍ تقله إلى مدينته أو قريته. كان أسعد محظوظًا، لأنه وجد حافلةً ستتجه إلى قريته مباشرة، كانت واقفةً بانتظار مسافرين لملء مقاعدها قبل التحرك، اقترب منها وسأل معاون السائق -الذي كان يصيح بأعلى صوته مرددًا اسم قريته ليجذب أنظار المسافرين- عن تكلفة الرحلة، كان الرقم صادمًا بالنسبة إلى أسعد، فهو لا يملك المبلغ الكافي للصعود إلى الحافلة، ومن ثمّ الوصول إلى قريته، ولأن أسعد كان محظوظًا ذلك اليوم، سرعان ما وقعت عيناه على مسافرٍ يسير باتجاه الحافلة. يعرف أسعد ذلك الوجه جيدًا، استدعى الأسماء من ذاكرته، نعم، إنه أبو صبري، صاحب الفرن القريب من سكن العائلة، تذكره أسعد تمامًا، وهو الذي كان يذهب إلى الفرن كل صباحٍ لشراء خبزٍ للعائلة، لكن السؤال الذي جال برأس أسعد كان: «هل سيعرفني أبو صبري بعد هذه السنين؟» اقترب منه قائلًا: «عمي أبو صبري»، بصيغة سؤال، واستطرد «ألا تذكرني؟ ألم تعرفني؟» حاول أبو صبري أن يتذكر السائل عندما أخبره: «أنا أسعد، ابن أبو إبراهيم، جاركم، هل تتذكرني؟» ومن دون أن ينطق كلمةً فتح ذراعيه وأطبقهما على أسعد يحضنه، ثم همس في أذنه: «الحمد لله على السلامة، طولت الغيبة». أجابه أسعد حذرًا، وهو يتلفّت يمينًا وشمالًا: «الله يسلمك عمي أبو صبري، سيكون بيننا حديثٌ طويلٌ يومًا ما».

ركبا الحافلة، دفع أبو صبري عن راكبين، انتظرا قليلًا حتى امتلأت الحافلة التي شقت طريقها بين الحافلات خارج سور الكراج باتجاه القرية، وما هي إلّا دقائق قليلة حتى غط أبو صبري في نوم عميقٍ، شاخرًا بصوتٍ لا يقلّ إزعاجًا عن صوت محرك الحافلة. كان أسعد يمني نفّسه بالحصول على إجاباتٍ عن عشرات الأسئلة التي جالت في خاطره خلال الرحلة، لكن نوم «أبو صبري» أفسد ذلك، كان يفضل معرفة ما حلّ بزوجته وطفليه قبل الوصول إلى القرية، لأن والديه توفيا تباعًا بفارقٍ زمني لم يتجاوز الشهر، بعد فترةٍ قصيرةٍ من غيابه، وانقطاع أخباره بشكلٍ كاملٍ عنهم، كما توفي أخوه الأكبر في المستشفى بعد رحلة علاج باءت بالفشلٍ، بسبب جراح خطرةٍ أصابت معظم أعضاء جسده نتيجة قصف الطّائرات الحربية. وأخوه همامٌ الذي يصغره بسنتين، لم يسمع عن أخباره شيئًا، ولا يعرف ماذا حلّ به، أما أختاه، فهو يعرف أن إحداهما هربت مع عائلتها واستقرت في تركيا، بينما استقرت عائلة أخته الثانية في ألمانيا بعد رحلة ذاقت خلالها صنوف العذاب والقهر كلها.

الحافلة تسير، وأسعد ينقل ناظريه نحو اليمين تارةً، وتارةً نحو اليسار، كمن لا يريد أن يضيع منه أي مشهدٍ. يمضي الوقت بطيئًا ولا إجابات عن الأسئلة الملحة التي لا تفارق مخيلة أسعد، بدأت ملامح القرى القريبة من قريته ترتسم أمام ناظريه، اقتربت اللحظة التي ستمكنه، بعد عشر سنوات، من رؤية زوجته حليمة، وطفليه.

عندما اختفى أسعد، كان عمر ابنه همام ست سنواتٍ، أما الآن فهو شابٌ في السادسة عشر من عمره، ولا بد أن شاربين صغيرين يزينان وجهه. سلمى ابنته الصغيرة، كان عمرها سنتين، ولا بد أنها على وشك دخول المرحلة الإعدادية. هو الزمن يمضي سريعًا بلا استئذانٍ.

بينما كان أسعد سارحًا بأفكاره، توقفت الحافلة في ساحة القرية، لم تختلف الساحة عليه كثيرًا، باستثناء دهانٍ أسود اللون على بعض الجُدُر، من الواضح أنه وُضع لتغطية كتاباتٍ ما، وكذلك آثار رصاصٍ تغطي مساحاتٍ غير قليلةٍ من جُدُر الساحة، ما عدا ذلك، لم يكن هناك ما يلفت الانتباه. كان أبو صبري ما يزال نائمًا، حاول أسعد إيقاظه بلطفٍ فلم يفلح، ما اضطره إلى دفعه إلى الاستيقاظ عنوةً.

نزلا من الحافلة، سأله أبو صبري مازحًا: «هل أدلك على الطريق»، رد عليه أسعد مبتسمًا: «لا داعي عمي أبو صبري، لا زلتُ أذكر بيتنا جيدًا». أحس أسعد، في طريقه نحو بيته، أن قلبه يكاد يخرج من صدره، أما عقله فكان خارجًا عن سيطرته تمامًا. لحظاتٌ ويصل أسعد إلى باب بيته، تُرى كيف ستستقبله زوجته وطفلاه بعد هذا الغياب، ها هو أسعد يواجه باب المنزل، بيدٍ مرتجفةٍ، طرق الباب بعد ترددٍ، وخلال لحظات فتحت سلمى الباب. «لا بد أنها سلمى، ومن غيرها يمكن أن تكون؟» يسأل أسعد نفسه. لم تتعرف سلمى إلى الزائر؛ لحيةٌ ذات شعرٍ أبيض، بقايا شعرٍ يعلو الرأس، ثيابٌ رثةٌ لا تمتّ إلى الأناقة أو النظافة بصلةٍ، صاحت سلمى: «بابا، هناك زائرٌ على الباب»، عندما سمع أسعد كلمة «بابا» من ابنته، كاد يغمى عليه، تماسك قليلًا إلى أن ظهر أمامه أخوه همام، نعم إنه همام، كانت ملامح وجهه عصيةً على التفسير، عبارة عن خليطٍ من ذهولٍ وصدمةٍ لا تخلوان من سعادةٍ من نوعٍ ما، لم يكن لباسه يدلّ على أنه ضيفٌ أو زائرٌ، كان أقرب ما يكون إلى ثياب النوم، عند خروج حليمة من المطبخ لمحت صورة الزائر على عجلٍ وتابعت طريقها، هي خطوةٌ واحدةٌ، لا أكثر، نظرت ثانيةً إلى وجه الضيف، تعرفت إليه وسقطت مغشيًا عليها، ركضت سلمى باكيةً باتجاه أمها تحاول إيقاظها، وفهم ما يحدث. يركض همام سريعًا نحو المطبخ، يحضر قليلًا من الماء، يرشه برفقٍ على وجه زوجته لينعشها من الغيبوبة، نعم هي اليوم زوجته، تفتح حليمة عينيها ببطءٍ وتستعيد وعيها تدريجًا، إلا أن عينيها كانتا في ذهول مطلق. في أثناء الهرج والمرج الذي حصل، وجد الضيف نفسه في ساحة المنزل، لكنه كان كالمشلول عاجزًا عن القيام بأي حركةٍ، التقت نظرات الأخوين،



كانا لا يزالان في حالة ذهولٍ، تقدم همام مرتبكًا من أخيه أسعد، ضمه إلى صدره بقوةٍ، بادره أسعد بالمثل، ما أعطى حليمة المزيد من الجرأة، اقتربت منهما، وقفت خلف همام وكأنها تحتمي به، ثم وضعت يدها الأولى على كتف همام، والثانية على كتف أسعد وانخرط الجميع في بكاءٍ مريرٍ.

انتهى.

أما نايف، صديق أسعد الذي شاركه المكان سبع سنين، فسأحدثكم عنه في القصة التالية.

وحيدة وأسماء كثيرة

(قصة قصيرة جدًا)



شيرين عبد العزيز

تخرجتُ في كلية العلوم الطبيعية، ثم درستُ في المعهد العالي للفنون المسرحية في دمشق/ قسم الدراسات المسرحيّة، نشرت بعض تجاربها الأدبية في الشعر والمسرح، وعددًا من الدراسات النقدية، في عدة صحف ومجلات، وأنجزت بعض المشاريع الفنية المتعلّقة مثل تقديم عرض مسرحيّ (مونودراما) من إعدادها وتمثيلها، وأعدّت نصًّا مسرحيًّا للأطفال، كما شاركت في ورشة «صندوق الحكايا»، لسرد وتسجيل الحكايات الشعبية وتطويرها إلى عرض مسرحي (خيال ظل)، ولها مشاركات في العديد من الأمسيات الشعرية والقصصية.

أخبرتُ نبتتنا الصغيرةَ، ذات مساءٍ، أنّني لم أعد أستطيع الاعتناء بها. فأنا وحيدةٌ وعاجزةٌ عن الحركة تمامًا، وليس في وسعي الاعتناء بأحدٍ. لم تصدقني، ولم تردّ علي!

لم أسقها.

كنا قد فعلنا ذلك في الليلة الفائتة. ضحكنا كثيرًا ونحن نسمّيها بأسماء كثيرة، ولا أذكر إن خمّنّا اسمها الحقيقي آنذاك.

أخبرَنا بائع الورد باسمها، لكننا نسيناه. نسيناه حقًّا، في الطريق إلى البيت، أو أضعناه ونحن ننثر ضحكاتنا في الطرقات والأزقة. كنا فرحَين بأننا سنعتني معًا بنبتةٍ. نبتة لنا. نبتة بأزهار قرمزية صغيرة كحبّات أرزٍ قرمزيٍ، حبّات أرزٍ كثيرة ومتناثرة.

لم تصدقني نبتتنا الصغيرة الحلوة حين أخبرتها أنني مشلولة. شُلَّت يداي وقدماي، وشُلَّ قلبي أيضًا حين زجّوه في سيارةٍ رماديةٍ داكنةٍ، وقالوا لي: سيتأخر قليلًا أو كثيرًا، فأكملتُ: ربما سيعود، أو لن يعود.

رأيته كيف يبتعد حزينًا. حزينًا يبتعد وينظر من النافذة الخلفية يودّعني، كان يودّعني حقًّا، لم ألوّح له، ولم نتراشق قبلتين.

لم أستطع سقيها، وبكيتُ لأنّني لم أستطع. بكيتُ كثيرًا حين رأيتها ذابلةً هذا الصباح.

كانت تبكي هي الأخرى.

نبتتنا الذابلة، لم تسمعني؛ نسيتُ أسماءها الكثيرة، أو ربّما نسيتُ أن أقول لها: اصمدي حتى يعودَ! فقط إلى أن يعود!

تاريخ الحجوم

قصة قصيرة



سامر عباس

كاتب وقاص سوري، له عدة أعمال أدبيّة منشورة،
كتب وأخرج العديد من المسرحيات في سوريا

عندما أتى بويندا كان الفريق قد اكتمل، وكان موضوع النقاش حادًّا هذه المرّة، فقد رفض معظم المجتمعين الخروج على المكونات الفعلية للعالم، كان اقتراح الفيلسوف الواقعي العظيم زينمر هو البدء من النانو متر.

«هناك كائنات تعيش في هذا الحجم.»

هكذا بدأ مداخلته واسترسل في شرح الكائنات وحيدة الخلية وأهميتها في السلسلة الطبيعية. سيدور الذي قدّم عرضًا، سيغير المجتمعون بموجبه طريقة بحثهم الحسية لطرق أكثر تعقّلًا، لم ينبس ببنت شفا عندما بدأ تاغو بالحديث عن الحجوم الكبيرة للكائنات ومعناها الناقص.

«حجم الحوت لا يعطيه أي أهمية زائدة عن سمك (سملّيس)، فكثرة عدد الأخير ومذاقه الجيد يعطيانه الأهمية نفسها...» تحدّث تاغو بشغف.

كان في الاجتماع مهندسون وأطبّاء وعلماء نفس وفنانون. وكان الهدف الرئيس للاجتماع هو الوصول إلى تعريف حقيقي جامع أبدي مثالي لا يحوي أيّ تناقضات في جميع مستوياته العلمية والاجتماعية والفلسفية والأخلاقية للحجم، يبدؤون به عقدًا اجتماعيًا جديدًا للبشرية.



استمرّ هذا الاحتفال لـ 03: 52: 067 / دقائق، ثوانٍ، أجزاء المئة من الثانية/ . وإليكم ما حدث في أثناء الاجتماع:

أفرد مايكل مخططاته الهندسية وبدأ يشرح:

«نستطيع أن نجعل الحجوم مركز كل العلوم، فالحجم يتغير بالحرارة وبالتالي... حركة الطاقة داخل الكائن، وتزداد وتنقص بتغيّر صيغة اتحاد العناصر مع بعضها بعضًا أيضًا...»

شرح بالتفصيل كيف أن احتكاك المركبة الفضائية بالهواء يزيد من حرارتها وبالتالي من حجمها، فإذا ما تمّت دراسة الحجم سنستغني عن السرعة والزمن كمقاييس في تحليق المركبة، وتتبدد هذه النظرية عند خروجها من الأرض، إذ إنه لا هواء هناك. لا هواء... (ضحك بويندا) لمدة ثلاث ثوانٍ.

قال ميشيل الطبيب: «القادة أعني القادة الذين يتمتعون بحجم دول وقارات بأكملها، مالكي العالم أصحاب البنوك والشركات العابرة لكل شيء، يمتلكون البنية التشريحية نفسها لفلاح بسيط في جبال الهملايا.»

(عندما شقّ ميشيل بطن إحدى نجمات الغناء والإغراء في العالم كاد أن يقتل من رائحة تراكم شوكولا تشارلي، كان وضعًا مزريًا!)

«لم أكن أعلم أن الطبّ يصلح للملائكة أيضًا»، هكذا صرّح بعدها.

ميزوتا كان يعتقد طوال الاجتماع أن منظر المجتمعين وحركات أجسادهم الإيمائية تجعل منهم دراما متواصلة مدهشة مكثّفة تصلح لعرض خاص على أكثر القنوات طلبًا في العالم، وتمنّى لو أن هذا يدوم خارج مفهوم الحجم الحقيقي لغرفة الاجتماع الضئيلة نسبيًا، ولكون هذا العمل هو معنىً كامل يخترق التعاقب المتكلّف للزمن. وبينما كان يدخّن في وضع غير رسمي وبلهجته الساخرة قال:

«أعتقد أن الحجم الشخصي سيزيد بمقدار معرفة كل شخص لحجمه، لا تفكروا في الأمر، إنّها دوّامة، فقط علينا أن نعتقد أن حجم شخص ما يزيد وينقص بمعرفته لهذا الحجم.»

«الحيرة: هي التي ستصنع من الحجم عقيدةً شاملة وناقصة بشكل دائم.» دوّن هذا على دفتر ملاحظاته من دون أن يصرح به.

ارتأى كيتو عالم الرياضيات أن نجعل من الزمن حجمًا مرنًا، فجعلني أدوّن مدة الاجتماع، (دقائق، ثوانٍ، أجزاء من الثانية) بدلًا من (سنوات، أشهر، ساعات). وبهذه الملاحظة البسيطة أوضح نظريته حول الحجوم. فالتناسب القائم بين الأجزاء مازال محافظًا على المعنى الكامل للتقسيم البنيوي لمراحل الاجتماع، مدّة الاجتماع الكلية التقريبية هي كرقم لا يعبر عن الحجم الحقيقي للاجتماع، ربما هذا الهيوم النسبي سيعطي معنىً أوسع.

«إننا حلقة بسيطة من اجتماعات مضت وأخرى ستأتي.» أقنعني بهذه العبارة البسيطة، وقمت بذلك كما تعلمون.

اقتحمَت (بالغت بهذا الفعل لأثني على المفعول المعنوي لحضورها) بعدها ريميدوس (فتاة ماركيز) بثوبها الفضفاض الذي جعل كلّ المجتمعين يفتتنون بمحاسن جسدها الخلاب، غرفةَ الاجتماع. ما إن تتحرك حتّى يتكشّف جزء بديع ساحر يُذهب العقل. هكذا أوصاها خالقها، اقتربت من بورخيس الذي بدأ يرى بوضوح الآن، وهمست بأذنيه:

«أراك في الحمّام»، وحالًا بدأت متاهةٌ جديدة تنشأ. وراح نمور الاجتماع يزأرون، يحاولون تضخيم حجومهم، علّها تراهم.

«المرايا والجماع شيئان مقيتان لأنهما يكثران من الكون، الكون مجرد سفسطة، تحسس لواقع ما مختلف، المرايا والجماع تكثران الأشياء (تزيد الحجوم) بلا معنى». هذا ما قاله بورخيس قبل اللحاق بفاتنة ماركيز.

اعتقد الطبيب أن بطن ريميدوس سيكون خلابًا حتّى من الداخل وبدأ يشرح: «لا يستطيع طبيب بمثل رقة مشاعري أن يشق بطنًا كبطن ريميدوس.»

تداخلت الأفكار كثيرًا، وأصبح المنطق والفنتازيا ضيقين.

عندما بدأ بويندا، غادر طبيبان ومهندس ورجلا أعمال الغرفة الصغيرة بحجّة ارتباطهما بمواعيد مهمّة. وأصبح المجتمعون أطفالًا ونساءً ورجالًا. كما كان هناك بعض العشّاق الهائمين في عشقهم، ما عقّد طرق التحاور والإدلاء بالآراء، فقد اختلطت على نحو غريب مع ثرثرات عامّة ويومية مع بعض الأحلام والتأملات، وسادت فوضى عارمة مكان الاجتماع.

«لقد انكشف المكان على العراء، أو على المدى المطلق، لم يعد هناك جدران وغرفة اجتماع صغيرة تقبع في أذهاننا، لقد أصبحنا الآن... عرضةً للحياة.» همهم عجوز مسكين وكأنّه يخطط لمعركته الأخيرة. بدأت الحوادث تتغير وتأخذ مستويات أكثر واقعيّة، وقد دونت ما ظننت أنها الحوادث الأكثر أهميّة في تغيير مجرى الاجتماع.

وسأكتفي ببعض ما حدث وقتها.

أولًا- أطلق قاتل أنيق النار على وعل برّي، بينما كانت سيدةٌ وقورة تسقي أزهارها في مكانٍ بعيدٍ جدًا حتّى إنها لم تسمع صوت إطلاق النار... كانت تستمع إلى عازف ناي حزين، كانوا قد نقلوا آلامه توًّا عبر الأسلاك. تنهّد القاتل وبصبر محارب قال:

«إن حجم القتل عظيم، عظيم لا يصنعه سوى القتلة.»

كان يوخا وقتئذ قد انتهى منها، كانت نظراته ملآى بالشفقة، كما أنّه يستطيع أن ينسى بسهولة. وبّخها قائلًا:

«كان بإمكاننا أن نقضي أوقاتًا ممتعة لولا رعونة الرفض لديك.» وانصرف يتابع بناء عرش زوجته الذهبيّ بعيدًا عن «الهفوات»، تربت ابنتها (ماريانا يوخا) فيما بعد على كذبةٍ كبيرة جعلتها تردد:

«هذا العالم لطيف، ومنسّق، مليء بالرومانسية.»

كلماتها كانت تزيد من ألم أمّها الذي أصبح غير محتمل، حجم مطلق، حيث إنّه أغرق نظريتنا في هاويّة كبيرة.

«مأزق للبشرية.» قال مارتينيز، ذاك الذي ينطق بجملة واحدة فقط كل مئة عامٍ من التأمّل.

في مكان بعيد عن مركز الاجتماع، أنجبت تيريزا لزوجها اثني عشر ولدًا وبنتين، ومات في بطنها ثلاثة أبناء. في أوقات فراغ الحياة الزوجية السعيدة كانت ترتب له بزّته لتتباهى بها غيبًا أمام الجميع. إحدى البنات (بيترا) تربت غفلةً على يد ساحرةٍ كانت تقطن بالقرب منهم، عندما أحرقت قريتها وذكرياتها وحجمها الحقيقي في عقلها وقلبها، تنهدت بارتياح، عاشت بعدها حياةً يشوبها بعض القلق وقلّة التوازن في مدينةٍ بهيةٍ.

«لن نعرف سرّها قبل زمن طويل، ربما يصلنا كإيحاءات، وقتها نستطيع تصوّر تفسير ما.» قال صديقها الذي يظنّ أنّها تعاني حالة اكتئاب عرضية.

في غمرة الكلام القاسي، كان شاب وفتاة يتبادلان القبل على بساط ربيع وسط هدوء لا نعرف بالضبط من أين استحضراه، يبعث على الطيران، كانا يحلمان بالشمس، وسط تغافلهما، أو غفلتهما (فيما لو كانا محظوظين). أمضينا قسطًا واسعًا من الاجتماع بعضنا يتفرج وبعضنا يحلم، وكان هناك من يدوّن ملاحظاته الخاصة حول حجمها الحقيقي في الاجتماع.

كما كان هناك أيضًا حنظلة وحميد اللذان يسرقان أحد البنوك.

حميد: «لولا جهد البشرية في جمع المال لاستغرقت سرقةٌ كهذه مئات السنين.»

يرد حنظلة في الشأن نفسه:

«تحديد شرعية الملكية، يحدِّد على وجهه الآخر (طبيعة فعل السرقة).»

«أنجذب لقضاء أوقاتٍ فارغةٍ وممتعةٍ وبلا رقيب.» ردّ حميد على ما اعتَقَد أنّه السؤال.

جعلني مارتينيز أحتار كثيرًا في الحجم الحقيقي المطلوب لتدوين محضر الاجتماع، قال بهدوء:

«اللغة تجعلك تفكّر كما يريده الآخرون. إنّها تاريخهم... فكّر في الحروف، الحروف لا تحمل في تعاريجها تاريخًا.... إنها طازجة.»

تعجّب (أمراء الشعر) كيف يستطيع شعراء أوروبا أن يكتبوا شعرًا بلا ألف تسميةٍ لجسد أنثى.

الرقم (53) ليس مبالغًا فيه حتى لو أشار إلى قرون، إنّه مجرّد رقم لا يحمل في ثناياه حجمًا.

«ماذا لو كان حجمي لا يضاهي الفراغ الذي يتركه خلفه...؟»

«الحجم هو إعلان القدرة، السلطة، النفوذ. احتلال ما للفراغ... إنّه مجرد إعلان.» قال بويندا الذي بدأ توًّا اجتماعاته غير المنتهية حول... الفراغ.

مثلًا:

فيما أنا جالس في المقهى وحيدًا، إحداهن (تلك التي يوجد منها الكثير) اقتربت، حيّتني بحرارة وجلست، بقيت واقفًا لبرهةٍ بدء إشكال ما لغير حياة الأطفال، قالت: هل من مشكلة؟

«نعمـ..... إنّ هذا الكرسي محجوز»

محجوز! لمن؟

«للفراغ...» رحلت بهدوء.

هناك من يشّوش صفاء الفراغ، لا يملؤه بل يحرمني إياه.

انتهى.



روبسبير أو «العنف الإلهي» للإرهاب

بقلم الفيلسوف سلافوي جيجك

Robespierre or the "Divine Violence" of Terror

Slavoj Zizek

ترجمة فاتن أبو فارس



فرصة 2 - منذر بدر حلوم

أكريليك (100/100 سم)



روبسبير أو «العنف الإلهي» للإرهاب

بقلم الفيلسوف سلافوي جيجك[1]

Robespierre or the "Divine Violence" of Terror

Slavoj Zizek

ترجمة فاتن أبو فارس



فاتن أبو فارس

مترجمة سورية، إجازة في اللغة الإنجليزية وآدابها - جامعة دمشق 1988، تقيم في تركيا، عملت في عدة مواقع إلكترونية ومنظمات عربية في مجال الترجمة بين اللغتين الإنكليزية والعربية.

في عام 1953، عندما كان رئيس الوزراء الصيني **تشو إن لاي** Chou En Lai في جنيف للمشاركة في مفاوضات السلام لإنهاء الحرب الكورية، طرح عليه صحافيٌ فرنسيٌ سؤالًا عن رأيه في الثورة الفرنسية؛ فأجاب: «ما زال الوقت باكرًا لمعرفة ذلك». بطريقةٍ ما، كان محقًا: فمع تفكك «الديمقراطيات الشعبية» في أواخر التسعينيات، اندلع النضال من أجل المكانة التاريخية للثورة الفرنسية مرةً أخرى. حاول التحريفيون الليبراليون (liberal revisionists) فرض النظرية القائلة إن زوال الشيوعية في عام 1989 حدث في اللحظة الملائمة تمامًا: لقد أشار زوال الشيوعية إلى نهاية الحقبة التي بدأت عام 1789، والفشل النهائي لنموذج الدولة الثوري الذي دخل الساحة أول مرةٍ مع اليعاقبة.

تنطبق صحة مقولة «كل تاريخ هو تاريخ الحاضر» على حالة الثورة الفرنسية أكثر من أي حالةٍ أخرى: إن تناول أدبها التأريخي يعكس دومًا إلى حدٍ بعيدٍ تقلبات ومنعطفات الصراعات السياسية. الرفض القاطع هو السمة المميزة لجميع أنواع المحافظين الذين عدّوا الثورة الفرنسية كارثةً منذ بدايتها، ونتاج عقلٍ عصري ملحدٍ، وتفسَّر أنها عقابٌ أنزله الله على الطرائق الشريرة التي تمارسها البشرية جمعاء، لذا ينبغي لنا التراجع عن آثارها كليًا قدر الإمكان.

الموقف الليبرالي النموذجي موقفٌ متباينٌ: صيغته هي «1789 من دون 1793». باختصارٍ، يريد

(1) Robespierre or the «Divine Violence» of Terror, by SLAVOJ ZIZEK, 12 January 2007. https://www.lacan.com/blog/files/74b323c40973996a8889985c3d6291bb-17.html





الليبراليـون سريعـو التأثـر ثـورةً منزوعـة الكافيـين، ثـورةً ليـس لهـا رائحـة الثـورة (ثـورة لا تحمـل سـمات الثـورة). وهكـذا يحـاول **فرانسـوا فوريـه** Francois Furet وآخـرون تجريـد الثـورة الفرنسـية مـن مكانتهـا بوصفهـا الحـدث التأسـيسي للديمقراطيـة الحديثـة، وتحويلهـا إلى حالـة نشـازٍ تاريخـي: كانـت هنـاك ضرورةٌ تاريخيـةٌ لتأكيـد مبـادئ الحريـة الشـخصية الحديثـة، ومـا إلى ذلـك، لكـن، كـما يوضـح المثـل الإنجليـزي، كان مـن الممكـن تحقيـق الـشيء نفسـه بشـكلٍ أكثـر فاعليـةً وبطريقـةٍ أكثـر سـلميّةً، لكـن عـلى العكـس مـن ذلـك، يسـتحوذ عـلى الراديكاليـين مـا أسـماه **آلان باديـو** Alain Badiou «**شـغف الحقيقـة**» «La passion du réel»: إذا قلـت إن أ تمثـل المسـاواة وحقـوق الإنسـان والحريـات، يجـب ألا تتملـص مـن عواقـب ذلـك وتحشـد الشـجاعة لتقـول إن ب تعنـي الإرهـاب الـذي يجـب أن يدافـع عـن أ ويوطـده.[2]

لكـن، مـن السـهولة بمـكان القـول إن عـلى اليسـار اليـوم الاسـتمرار في هـذا الطريـق. حـدث شيءٌ مـا، نـوعٌ مـن القطـع التاريخـي، فعليًـا في عـام 1990: الجميـع، بـما في ذلـك «اليسـاريون الراديكاليـون» الحاليـون، محرجـون بطريقـةٍ مـا مـن إرث اليعاقبـة المتعلـق بالإرهـاب الثـوري ذي الطابـع المركـزي للدولـة، بحيـث يكـون الشـعار المقبـول عمومًـا أنـه ينبغـي لليسـاريين إن رغبـوا في اسـتعادة الكفـاءة السياسـية، إعـادة اكتشـاف أنفسـهم بشـكلٍ كامـلٍ، وفي النهايـة التخـلي عـن مـا يسـمى بــ «نمـوذج اليعاقبـة». في عـصر مـا بعـد الحداثـة لـ«الخصائـص النّاشـئة»، والتفاعـل الفوضـوي للمواضيـع المتعـددة، والتفاعـل الحـر بـدلًا مـن التسلسـل الهرمـي المركـزي، وتعـدد الآراء بـدلًا مـن الحقيقـة الواحـدة، فـإن ديكتاتوريـة اليعاقبـة في الأسـاس «لا تلائـم ذوقنـا» (يجـب منـح مصطلـح «الـذوق» كل وزنـه التاريخـي، كاسـمٍ لترتيبـاتٍ أيديولوجيـةٍ أساسـيةٍ). هـل يمكـن المـرء أن يتخيـل شـيئًا دخيـلًا في عالمنـا أكثـر مـن حريـة الآراء، والمنافسـة في الأسـواق، والتفاعـل التعـددي غـير المسـتقر، ومـا إلى ذلـك، مـن سياسـة الحقيقـة لــ **روبسـبير** (رأس الحقيقـة، بالطبـع) التـي يتمثـل هدفهـا المعلـن في

(2) للحصـول علـى وصـفٍ تاريخـيٍ متـوازنٍ للإرهـاب، انظـر: الحـرب الأهليـة فـي الثـورة الفرنسـية، لنـدن
David Andress, The Terror - Little, Brown 2005.





«إعـادة مصـير الحريـة إلى يـدَي الحقيقـة»؟ لا يمكــن فــرض مثــل هــذه الحقيقــة إلا بطريقـةٍ إرهابيـةٍ:

إذا كانــت القــوة الدافعــة الرئيســة للحكومـة الشـعبية في زمـن السـلم هـي الفضيلـة، فإنهـا في خضـم الثـورة الفضيلـة والإرهـاب في آنٍ واحـد: فضيلـةٌ، يكـون الإرهــاب قاتــلًا مــن دونهــا؛ وإرهــابٌ، تكـون الفضيلـة ضعيفـةً مـن دونـه. ليـس الإرهـاب إلا عدالـة سريعـة وعنيفـة وغـير مرنـةٍ. ومـن ثـم، نتيجـة للفضيلـة. إنـه ليـس مبـدأٌ خـاصٌ بقـدر مـا هـو نتيجـةٌ منطقيـةٌ لمبـدأ الديمقراطيـة العـام المطبـق عـلى حاجـات بلدنـا الأكثـر إلحاحًـا.

يصـل مسـار حجـج روبسـبير إلى ذروتـه في التحديـد المتناقـض للأضـداد: الإرهـاب الثـوري «ينكـر» التعـارض بـين العقوبـة والعفـو، فإنـزال العقوبـة العادلـة والصارمـة بالأعـداء، هـي أعـلى شـكلٍ مـن أشـكال العفـو، بحيـث تتوافـق فيهـا الشـدة والإحسـان:

الرأفـة هـي العقـاب الـذي ننزلـه عـلى مضطهـدي الإنسـانية؛ والعفـو عنهـم هـو الهمجيـة. إن قسـوة الطغـاة ليسـت إلا مـن أجـل المبـدأ؛ بينـما مبعـث قسـوة الحكومـة الجمهوريـة هـو الإحسـان.

إذًا، مـا الـذي ينبغـي لأولئـك الذيـن لا يزالـون مخلصـين لإرث اليسـار الراديـكالي أن يفعلـوا إزاء هـذه الأمـور؟ شـيئان، عـلى الأقـل. **أولًا**، يجـب قبـول المـاضي الإرهـابي عـلى أنـه ماضينـا، حتـى –أو عـلى وجـه التحديـد– لأنـه مرفـوضٌ بشـكلٍ حاسـم. البديـل الوحيـد للموقـف الدفاعـي الفاتـر حيـال الشـعور بالذنـب أمـام نقادنـا الليبراليـين أو اليمينيِّـين هـوَ: القيـام بالمهمـة الحاسـمة بشـكلٍ أفضـل مـن خصومنـا. لكـن، هـذه ليسـت القصـة برمتهـا: لا ينبغـي للمـرء أيضًـا أن يسـمح لخصومنـا بتحديـد مجـال وموضـوع النضـال. هـذا يعنـي أن عـلى النقـد الـذاتي الـشرس السـير جنبًـا إلى جنـبٍ مـع الاعـتراف الجَسـور، في صـوغٍ جديـدٍ لحكـم **ماركـس** Marx عـلى منطـق **هيغـل** Hegel، بـما يميـل المـرء إلى تسـميته «النـواة العقلانيـة» لإرهـاب اليعاقبـة: يفـترض المنطـق الجـدلي المـادي، مـن دون معلومـاتٍ تفصيليـةٍ، عـدم قـدرة أي موضـوعٍ سـياسي حتـى الآن، الوصـول إلى الحقيقـة الأبديـة التـي كان ينشرهـا بعيـدًا عـن لحظـات الترويع. إذ كما سـأل **سـانت جاسـت** Saint-Just: «مـاذا يريـد أولئـك الذيـن لا يريـدون الفضيلـة ولا الإرهـاب؟ «إجابتـه معروفـةٌ جـدًا: يريـدون الفسـاد، الاسـم الآخـر لدحـر الموضـوع.[3] أو، كـما قـال **سـانت جاسـت** Saint-Just باقتضـاب: «مـا ينتجـه الصالـح العـام يكـون مروعًـا دومًـا».[4] ينبغـي لنـا عـدم تفسـير هـذه الكلـمات أنهـا تحذيـرٌ مـن الميـل إلى فـرض الصالـح العـام بعنـفٍ عـلى مجتمـعٍ مـا، بـل عـلى العكـس مـن ذلـك، وهـي حقيقـةٌ مريـرةٌ يجـب تأييدهـا بالكامـل.

(3) Alain Badiou, Logiques des mondes (Paris: Seuil 2006), p. 98.
(4) Louis-Antoine-Leon Saint-Just, Oeuvres choisies (Paris: Gallimard 1968), p. 330.



ثانيًا، النقطة الحاسمة الأخرى التي علينا أخذها في الحسبان، أن الإرهاب الثوري، بالنسبة إلى **روبسبير** Robespierre، هو عكس الحرب تمامًا: كان روبسبير من دعاة السلام، ليس بسبب النفاق أو الحساسية الإنسانية، بل لأنه كان يدرك جيدًا أن الحرب بين الدول كقاعدةٍ، تعمل كوسيلةٍ لحجب النضال الثوري داخل كل أمةٍ. يتسم خطاب روبسبير «عن الحرب» بأهميةٍ خاصةٍ اليوم: فهو يظهره على أنه من دعاة السلام الحقيقيين، يستنكر بلا هوادةٍ الدعوة الوطنية للحرب، حتى لو صيغت على أنها دفاعٌ عن الثورة، كمحاولة أولئك الذين يريدون «ثورةً من دون ثورةٍ» لتحويل اتجاه راديكالية العملية الثورية. ومن ثم فإن موقفه هو النقيض تمامًا لمن هم في حاجةٍ إلى الحرب من أجل عسكرة الحياة الاجتماعية والسيطرة عليها بشكلٍ ديكتاتوري.(5) وهذا هو السبب في استنكار روبسبير نزعة تصدير الثورة إلى دولٍ أخرى، و«تحريرها» بالقوة: «إن الفرنسيين ليسوا مهووسين بجعل أي أمةٍ سعيدةً وحرةً ضد مشيئتها. كان من الممكن أن يحيا كل الملوك أو يموتوا دون عقابٍ على عروشهم الملطخة بالدماء، لو أنهم تمكنوا من احترام استقلال الشعب الفرنسي».

أحيانًا يكون الإرهاب الثوري اليعاقبي (نصف مبرَّرٍ) مُبَرَرًا جزئيًا على أنه «الجريمة التأسيسية» لعالم القانون والنظام البرجوازي، حيث يُسمح للمواطنين بالسعي لمصالحهم، ينبغي للمرء رفض هذا الادعاء لسببين: ليس فقط لأنه في الواقع خطأٌ (كان العديد من المحافظين محقين تمامًا في الإشارة إلى أنه يمكن المرء أن يحقق أيضًا القانون والنظام البرجوازي من دون الشطط الإرهابي، كما كان الحال في بريطانيا العظمى، على الرغم من وجود القائد السياسي والعسكري **كرومويل** Cromwell)؛ بل الأهم من ذلك كثيرًا، أن الإرهاب الثوري في الفترة بين عام 1792 و1794 لم يكن الحالة التي يسميها **والتر بنجامين** Walter Benjamin وآخرون العنف المؤسس للدولة، لكنه حالة «عنفٍ إلهي».(6) يعاني مفسرو كتابات **بنجامين** مع ما يمكن أن يعنيه «العنف الإلهي» حقًا، هل هو حلمٌ يساريٌ آخر لحدثٍ «نقي» لا يحدث أبدًا؟ يجدر بنا أن نتذكر هنا إشارة **فريدريك إنغلز** Friedrich Engels إلى كومونة باريس (الثورة الفرنسية الرابعة) كمثالٍ لديكتاتورية البروليتاريا:

في الآونة الأخيرة، تملَّكَ الاشتراكي الديمقراطي المعتد بنفسه رعبٌ حقيقيٌ ناجمٌ عن الكلمات: دكتاتورية البروليتاريا. جيد وحسن، أيها السادة، هل تريدون أن تعرفوا كيف تبدو هذه الدكتاتورية؟ انظروا إلى كومونة باريس. كانت تلك دكتاتورية البروليتاريا(7).

ينبغي للمرء أن يكرر هذا، مع مراعاة ما يقتضيه الحال، في ما يتعلق بالعنف الإلهي: «حسنًا، أيها السادة أصحاب النظريات النقدية، هل تريدون معرفة كيف يبدو هذا العنف الإلهي؟ انظروا إلى

(5) وكان على حقٍ: كما نعلم اليوم، في الأيام الأخيرة لحريته، كان الملك لويس السادس عشر يتفاوض مع قوةٍ أجنبيةٍ على مؤامرةٍ لبدء حربٍ كبيرة من فرنسا ضد القوى الأوروبية، حيث كان الملك سيظهر نفسه على أنه وطنيٌ ويقود الجيش الفرنسي، ثم يتفاوض مع قوى أوروبا على سلامٍ مشرفٍ لفرنسا، ومن ثمّ يستعيد سلطته الكاملة. باختصارٍ، كان «اللطيف» لويس السادس عشر مستعدًا لإغراق أوروبا في الحرب لإنقاذ عرشه.

(6) See Walter Benjamin, & quot;Critique of Violence," in Selected Writings, Volume 1, 1913- 1926 (Cambridge (Ma): Harvard University Press 1996).

(7) Friedrich Engels, & quot; Introduction (1891) to Karl Marx, The Civil War in France & quot;, in Marx/ Engels/ Lenin: On Historical Materialism, New York: International Publishers 1974, p. 242.



الإرهاب الثوري بين 1992 و1994. كان هذا هو العنف الإلهي». (وتستمر السلسلة: الرعب الأحمر عام 1919 ... إلخ) وهذا يعني أنه يجب على المرء أن يحدد دون خوفٍ العنف الإلهي في الظواهر التاريخية الموجودة بشكلٍ مؤكدٍ، ومن ثم يتجنب كل الغموض الظلامي. عندما يهجم أشخاصٌ من خارج المجال الاجتماعي المنظم «عشوائيًا»، مطالبين و مشرعين لعدالةٍ/ انتقام فوري، فهذا «عنفٌ إلهيٌ». تذكروا، منذ عقدٍ تقريبًا، الذعر في ريو دي جانيرو Rio de Janeiro عندمًا نزلت الحشود من الأحياء الفقيرة إلى الجزء الغني من المدينة وبدأوا في نهب وحرق المتاجر الكبرى، كان هذا «عنفًا إلهيًا»... إن العقاب الإلهي لحياة البشر الآثمة –مثل الجراد الذي ذُكر في التوراة، يخرج من العدم– وسيلةٌ بلا غايةٍ، أو كما قال روبسبير في خطابه الذي طالب فيه بإعدام **لويس السادس عشر** Louis XVI: «الشعوب لا تحكم بالطريقة نفسها التي تحكم بها المحاكم؛ فهم لا يصدرون الأحكام، بل يلقون الصواعق؛ لا يدينون الملوك، بل يعيدونهم مرةً أخرى إلى العدم؛ وهذه العدالة تساوي قيمة عدالة المحاكم». ومن ثمّ ينبغي لنا تصور كلام **بنجامين** عن «العنف الإلهي» أنه إلهيٌ بالمعنى الدقيق للشعار اللاتيني القديم vox populi، vox dei صوت الشعب، صوت الله: ليس بالمعنى السلبي «نحن نفعل ذلك كمجرد أدواتٍ لمشيئة الشعب»، ولكن بوصفه الافتراض البطولي لعزلة القرار السيادي. إن قرار (أن تقتل أو تخاطر أو تفقد حياتك) يُتَّخَذُ في عزلةٍ مطلقةٍ، من دون كلفةٍ إضافيةٍ للتغيير الجذري. إذا كان الأمر لا أخلاقيًا، فهو ليس «فاسدًا»، ولا يمنح ذلك ببساطةٍ رخصةً إلى القتل كنوع من أنواع البراءة الملائكية. إن شعار العنف الإلهي: دَع العدالة تتحقق، على الرغم من أن العالم يهلك fiat iustitia, pereat mundus: إنها العدالة، نقطة عدم التمييزَ بين العدالة والانتقام، حيث يفرض «الناس» (الجزء المجهول من اللاجزء) إرهابهم ويجعلون الأجزاء الأخرى تدفع الثمن –يوم الحساب لتاريخ القمع الطويل، من الاستغلال والمعاناة– أو كما وصفها روبسبير نفسه بطريقةٍ مؤثرةٍ:

ماذا تريد يا من ترغب في أن تكون الحقيقة ضعيفةً على شفاه ممثلي الشعب الفرنسي؟ للحقيقة بلا شكٍ قوتها، وغضبها واستبدادها؛ لها لهجاتٌ مؤثرةٌ وأخرى رهيبةٌ، تدوي بقوةٍ في القلوب الطاهرة كما في الضمائر المذنبة، ولا يمكن لهذا الكذب أن يحاكي الحقيقة أكثر مما تستطيع **سالومي** محاكاة صواعق السماء؛ لكن يتهمون طبيعته، ويتهمون الشعب، الذي يريدها ويحبها.

وهذا ما يهدف إليه روبسبير في اتهامه الشهير للمعتدلين أن ما يريدونه حقًا هو «ثورةٌ بلا ثورةٍ»: يريدون ثورةً مجردةً من الشطط الذي تتوافق فيه الديمقراطية والإرهاب، ثورةً تحترم القواعد الاجتماعية، خاضعةً للأعراف الموجودة مسبقًا، ثورةً يُحرم فيها العنف من البعد «الإلهي» ومن ثمّ يُختصر في تدخلٍ استراتيجي يخدم أهدافًا دقيقةً ومحدودةً:

أيها المواطنون هل أردتم ثورةً بلا ثورةٍ؟ ما روح الاضطهاد التي أتت لتعيد النظر، إذا جاز التعبير، في تلك التي حطمت قيودنا؟ ولكن ما الحكم المتيقن الذي يمكن المرء أن يتخذه بشأن الآثار التي يمكن أن تتبع هذه الاضطرابات العظيمة؟ من يستطيع أن يحدد، بعد الحدث، النقطة الدقيقة التي يجب أن تتكسر عندها موجات الانتفاضة الشعبية؟ أي شعبٍ كان بإمكانه التخلص من نير الاستبداد بذاك الثمن؟ صحيح أن أمةً عظيمةً لا يمكن أن تنهض في حركةٍ متزامنةٍ، وأن الاستبداد لا يمكن أن يقضي عليه إلا جزءٌ من المواطنين الأقرب إليه، فكيف يجرؤ هؤلاء إذًا على مهاجمته إذا حمّلهم مندوبون من المناطق النائية، بعد النصر، المسؤولية عن مدة أو عنف العذاب السياسي الذي أنقذ الوطن؟ يجب اعتبارها مبررة بالوكالة الضمنية للمجتمع بأسره. اضطلع الفرنسيون، أصدقاء الحرية، الذين اجتمعوا

في باريس في آب/ أغسطس الماضي، بهذا الدور، باسم جميع الدوائر، وينبغي لهم إما أن يوافقوا عليه أو يتنصلوا منه بالكامل. إن تحميلهم المسؤولية الجنائية عن بعض الاضطرابات الظاهرة أو الحقيقية، التي لا يمكن فصلها عن الصدمة الكبيرة، سيكون بمنزلة معاقبتهم على إخلاصهم.

يمكن تمييز هذا المنطق الثوري الأصيل بالفعل على مستوى الشخصيات البلاغية، حيث يرغب روبسبير في تغيير الإجراء القياسي المتمثل في إثارة موقفٍ «واقعي» ظاهريًا، ثم عرض طبيعته الوهمية: غالبًا ما يبدأ بتقديم موقفٍ أو وصفٍ لموقفٍ على أنه مبالغةٌ سخيفةٌ، وخيالٌ، ثم يستمر في تذكيرنا بأن ما لا يمكن إلا أن يظهر إلا كخيالٍ، في المقاربة الأولى، هو في الواقع الحقيقة نفسها: «ولكن ما الذي أقوله؟ إن ما قدمته توًا كفرضيةٍ سخيفةٍ هو في الواقع حقيقةٌ مؤكدةٌ جدًا. «هذا الموقف الثوري الراديكالي هو الذي يمكّن أيضًا روبسبير من إدانة القلق «الإنساني» بشأن ضحايا «العنف الإلهي» الثوري: «الإحساس الذي ينوح على أعداء الحرية بشكلٍ شبه حصري يبدو لي مشتبهًا فيه. توقف عن هز رداء الطاغية الدموي في وجهي، أو سأصدق أنك ترغب في تقييد روما بالسلاسل.» يتداخل التحليل النقدي وقبول الإرث التاريخي لليعاقبة في السؤال الحقيقي الذي ينبغي لنا طرحه: هل واقع الإرهاب الثوري (المؤسف في كثيرٍ من الأحيان) يحملنا على رفض فكرة الإرهاب ذاتها، أم أن هناك طريقةٌ لتكرارها في كوكبةٍ تاريخيةٍ مختلفةٍ اليوم، لتعويضٍ أخطاء محتواها الافتراضي؟ يمكن، وينبغي لنا القيام بذلك، والصيغة الأكثر إيجازًا لتكرار الحدث وفقًا لما حدده روبسبير هي: الانتقال من إرهاب (**رويسبير**) الإنساني إلى الإرهاب المعادي للإنسانية (أو بالأحرى غير الإنساني).

في كتابه «القرن» Le siècle، يرى **آلان باديو** التحول من «الإنسانية والإرهاب» إلى «الإنسانية أو الإرهاب، كعلامةٍ على التراجع السياسي الذي حدث مع نهاية القرن العشرين. في عام 1946، كتب **موريس ميرلو بونتي** Maurice Merleau-Ponty كتاب «الإنسانية والإرهاب» humanism and terror، كان دفاعه عن الشيوعية السوفياتية بوصفها تنطوي على نوع من الرهان الباسكالي Pascalean wager الذي يعرض موضوعًا قام **برنارد ويليامز** Bernard Williams بتطويره لاحقًا في كتابه «حظٌ أخلاقي» moral luck: سيكون الإرهاب الحالي مبررًا بأثرٍ رجعي إذا كان المجتمع الذي سينبعث منه إنسانيًا حقًا؛ اليوم، لا يمكن تصور مثل هذا الاقتران بين الإرهاب والإنسانية بشكلٍ صحيحٍ، فالنظرة الليبرالية السائدة استبدلت «و» بـ «أو»: إما الإنسانية أو الإرهاب.

بمزيدٍ من الدقة، هناك أربعة اختلافاتٍ حول هذا الدافع: الإنسانية والإرهاب، والإنسانية أو الإرهاب، كلٌ منها بمعنىً «إيجابي» أو «سلبي». «الإنسانية والإرهاب» بالمعنى الإيجابي» هي ما ذكره **مريلو بونتي** Merleau-Ponty مفصلًا، فهي تدعم الستالينية (التوليد القوي -»الإرهابي»- للإنسان الجديد) وتُرى بوضوح حقًا في الثورة الفرنسية، على هيئة اقتران الفضيلة والإرهاب عند روبسبير. هناك طريقتان لإلغاء هذا الاقتران: يمكن أن يتضمن خيار «الإنسانية أو الإرهاب»، أي المشروع الإنساني الليبرالي بجميع نماذجه، منذ النزعة الإنسانية المنشقة المناهضة للستالينية حتى الهبرماسيين الجدد اليوم (**لوك فيري** و**ألان رينو** في فرنسا) Luc Ferry & Alain Renault وغيرهما من المدافعين عن حقوق الإنسان ضد الإرهاب (الاستبدادي، والأصولي). أو يمكن الاحتفاظ بالاقتران بين «الإنسانية والإرهاب»، لكن بطريقةٍ سلبيةٍ: كل تلك التوجهات الفلسفية والأيديولوجية، من **هايدجر** Heidegger والمسيحيين المحافظين إلى أنصار الروحانية الشرقية والإيكولوجيا العميقة Deep Ecology، الذين ينظرون إلى الإرهاب على أنه الحقيقة -النتيجة النهائية- للمشروع الإنساني ذاته، وغطرسته.

ومـع ذلـك، هنـاك اختـلافٌ رابـع يُـترك جانبًـا عـادةً: اختيـار «الإنسـانية أو الإرهـاب»، لكـن مـع الإرهـاب، وليـس الإنسـانية، كمصطلـح إيجـابي. هـذا موقـفٌ راديـكاليٌ يصعـب الحفـاظ عليـه، ولكـن ربـا يكـون أملنـا الوحيـد: أنـه لا يرقـى إلى الجنـون البـذيء المتمثـل في الاتجـاه إلى «سياسـةٍ إرهابيـةٍ وغـير إنسـانيةٍ» بشـكلٍ علنـيٍ، ولكنـه شيءٌ أكثـر صعوبـةً في التفكـير. في تفكـير «مـا بعـد التفكيـك» الحـالي (إذا جـازف المـرء بهـذا التعيـينِ السـخيف الـذي لا يمكـن إلا أن يبـدو محـاكاةً سـاخرةً خاصـةً بـه)، اكتسـب مصطلـح «غـير إنسـاني» ثقـلًا جديـدًا، ولا سـيا في أعـال **أغامبـين** Agamben **وباديـو** Badiou. أفضـل طريقـةٍ لتقديمهـا هـي مـن خـلال إحجـام **فرويـد** Freud عـن تأييـد الأمـر الزجـري «أحـب جـارك!» -الإغـراء الـذي يجـب مقاومتـه هنـا هـو الترويـض الأخلاقـي للجـار- عـلى سـبيل المثـال، مـا فعلـه **إيمانويـل ليفينـاس** Emmanuel Levinas بمفهومـه عـن الجـار بوصفـه النقطـة العميقـة التـي ينطلـق منهـا نـداء المسـؤولية الأخلاقيـة. وبذلـك، فـإن مـا يشـوش عليـه **ليفينـاس** Levinas هـو فظاعـة الجـار، وحشـية بسـببها يطبـق **لاكان** Lacan عـلى الجـار مصطلـح الـشيء (das Ding)، التـي اسـتخدمها **فرويـد** Freud لتعيـين هـدف رغباتنـا النهائـي في شـدتها التـي لا تطـاق وعـدم قابليتهـا للاخـتراق. يجـب عـلى المـرء أن يسـمع في هـذا المصطلـح كل دلالات روايـات الرعـب: الجـار هـو الـشيء (الشريـر) الـذي يحتمـل أن يتـوارى تحـت كل وجـهٍ إنسـانيٍ عائـلي. فكـر فقـط في فيلـم «البريـق» Shining لــ **سـتيفان كينـغ** Stephen King حيـث يتحـول الأب، وهـو كاتـبٌ متواضـعٌ فاشـلٌ، تدريجًـا إلى وحشٍ قاتـلٍ تعلـو وجهـه تكشـيرةٌ شريـرةٌ، يذبـح عائلتـه بأكملهـا. في تناقـضٍ جـدليٍ صحيـح، مـا فشـل **ليفينـاس** في أخـذه بالحسـبان مـع كل احتفالـه بالغيريـة، ليـس بعـض التشـابه الضمنـي لجميـع البـشر ولكـن الغيريـة الجذريـة «اللاإنسـانية» ذاتهـا: اختـزال غيريـة إنسـانٍ مـا إلى اللاإنسـانية، تتمثـل الغيريـة في شـخصية **مسـلمان** Muselmann الراعبـة، «الحـي الميـت» في معسـكرات الاعتقـال. عـلى مسـتوىً آخـر، ينطبـق الـشيء نفسـه عـلى الشـيوعية السـتالينية. في السـرد السـتاليني القيـاسي، حتـى معسـكرات الاعتقـال كانـت مكانًـا للكفـاح ضـد الفاشـية، حيـث كان الشـيوعيون المسـجونون ينظمـون شـبكات المقاومـة البطوليـة -في مثـل هـذا العـالم، بالطبـع، لا يوجـد مـكانٌ للتجربـة المحـدودة لــ **مسـلمان** Muselmann، الموتـى الأحيـاء محرومـون مـن القـدرة عـلى العمـل الإنسـاني- فـلا عجـب أن الشـيوعيين السـتالينيين كانـوا حريصـين جـدًا عـلى «تطبيع» المعسـكرات إلى مجـرد موقـعٍ آخـر للنضـال ضـد الفاشـية، ورفـض مشـاركة مسـلمان بوصفـه ببسـاطةٍ أحـد الأشـخاص الذيـن يمنعهـم ضعفهـم الشـديد مـن الانخـراط في الكفـاح.

عـلى هـذه الخلفيـة يمكـن أن يفهـم المـرء لمـاذا يتحـدث **لاكان** Lacan عـن جوهـر الجـار اللاإنسـاني. بالعـودة إلى السـتينيات، عـصر البنيويـة، أطلـق **لويـس ألتوسـير** Louis Althusser الصيغـة سـيئة السـمعة لــ «نظريـة معـاداة الإنسـانية»، ممـا سـمح وحتـى طالـب باسـتكمالها بالإنسـانية العمليـة. في عملنـا، ينبغـي لنـا أن نتـصرف كإنسـانيين نحـترم الآخريـن ونعاملهـم كأشـخاص أحـرار يتمتعـون بكرامـةٍ كاملـةٍ، منشـئين لعالمهـم. ومـع ذلـك، مـن الناحيـة النظريـة، ينبغـي لنـا أن نضـع في حسـباننا دائـمًا أن الإنسـانية هـي مذهـبٌ فكـريٌ، الطريقـة التـي نواجـه بهـا مآزقنـا بطريقـةٍ عفويـةٍ، وأن المعرفـة الحقيقيـة للبـشر وتاريخهـم لا يجـب أن تتطـرق للأفـراد على أنهـم أشـخاصٌ مسـتقلون، بـل عنـاصر في بنيـةٍ تتبـع قوانينهـا الخاصـة. عـلى النقيـض مـن **ألتوسـير** Althusser، يمـضي **لاكان** Lacan بعمليـة الانتقـال مـن مناهضـة الإنسـانية النظريـة إلى العمليـة، أي إلى أخـلاقٍ تتجـاوز أبعاد مـا أسـاه **نيتشـه** Nietzsche «إنسـان، كل البـشر» human, all too human، وتواجـه جوهر الإنسـانية اللاإنسـاني. هـذا لا يعنـي الأخـلاق التـي لم تعـد تنكـر فقـط، بـل تأخـذ في الحسـبان دون خـوفٍ، البشـاعة الكامنـة لكوننـا آدميـين، والبعـد الشريـر الـذي انفجـر في ظواهـر يغطيهـا عـادةً مفهـومٌ اسـمه «Auschwitz» «معسـكر أوشـفيتز

للاعتقال والإبادة»، وهي أخلاقٌ كان يمكن أن تظل قائمةً بعد سقوط أوشفيتز Auschwitz، لإعادة صوغ كتابات **أدورنو** Adorno. هذا البعد اللاإنساني هو في الوقت نفسه بالنسبة إلى **لاكان** Lacan، الدعم النهائي للأخلاق. من الناحية الفلسفية، يمكن تعريف هذا البعد «اللاإنساني» على أنه البعد الخاص بموضوع مجتزأ من كل أشكال «فردية» الإنسان أو شخصيته (ولهذا السبب، في الثقافة الشعبية الحالية، فإن إحدى الشخصيات النموذجية للذات الصافية غير بشرية – فضائية؛ يُظهر **سايبورغ** إخلاصًا أكبر للمهمة والكرامة والحرية من نظرائه البشريين، (من شخصية شوارزنيجر Schwarzenegger في فيلم المدمر Terminator، وشخصية الإنسان الآلي التي أداها الممثل Rutger-Hauer **روتجر هاو** في فيلم **بليد رنر** Blade Runner). تذكر حلم **هوسرل** المظلم، من تأملاته الديكارتية Cartesian، كيف سيظل الكوجيتو السامي غير متأثرٍ بالطاعون الذي سيبيد البشرية أجمعها: من السهل، وفقًا لهذا المثال، التفوق بشكلٍ مبتذلٍ في ما يتعلق بالخلفية ذاتية التدمير للذات السامية، وحول كيف أغفل **هوسرل** Husserl التناقضَ الذي كتب عنه **فوكو** Foucault في كتابه «الكلمات والأشياء» Let mots et les choses وأطلق عليه اسم «الثنائي التجريبي المتسامي» للرابط الذي يربط دائمًا بين الأنا المتسامية والأنا التجريبية، بحيث يتم تدمير الأخيرة من خلال تعريفٍ يؤدي إلى اختفاء الأولى. لكن، ماذا لو أدرك المرء تمامًا هذا التبعية كحقيقةٍ (وليس أكثر من هذا: حقيقة غيبة عن الوجود)، ومع ذلك يصر على إنكارها، وحقيقة تأكيد استقلالية الذات في ما يتعلق بالأفراد التجريبيين بصفتهم كائناتٍ حيةٍ؟ ألا يظهر هذا الاستقلال في بادرة المخاطرة بحياة المرء، والاستعداد للتخلي عن كيانه؟ على خلفية هذا الموضوع المتمثل في القبول السيادي للموت، يجب على المرء إعادة قراءة التحول الخطابي الذي يشار إليه في كثيرٍ من الأحيان على أنه دليلٌ على تلاعب روبسبير «الشمولي» بجمهوره[8]. حدث هذا التحول في خضم خطاب روبسبير في الجمعية الوطنية في الحادي عشر من السنة الجرمينية الثانية (31 آذار/ مارس 1794)؛ في الليلة السابقة، أُلقي القبض على **دانتون** Danton، **وكاميل ديسمولين** Camille Desmoulins وآخرين، لذلك، وبصورةٍ مفهومةٍ، خشي العديد من أعضاء الجمعية أن يطالهم الأمر أيضًا. يتعامل روبسبير مباشرةً مع اللحظة لكونها محورية: «أيها المواطنون، حان الوقت لقول الحقيقة»، ثم يستمر في إثارة الخوف الذي ينتشر في أرجاء الغرفة:

يريد أحدهم أن يجعلك تخاف من إساءة استخدام السلطة، للسلطة الوطنية التي مارستها [....] يريد أحدهم أن يجعلنا نخشى وقوع الناس ضحية اللجان [....] يخاف أحدهم من أن السجناء يتعرضون للقمع [....].

المعارضة هنا بين «الأشخاص» المجردين (لا يتم تجسيد المحرضين على الخوف) ومن ثمّ تتعرض المجموعة للضغط، وتتحول بشكلٍ غير محسوسٍ تقريبًا من صيغة ضمير الجمع «أنتم/ vous» إلى صيغة المتكلم «نحن» (يُدرج روبسبير نفسه بشجاعةٍ في الضمير الدال على الجمع). ومع ذلك، فإن الصيغة النهائية تقدم تطورًا ينذر بالسوء: لم يعد الأمر أن «أحدهم يريد أن يجعلكم تخافون/ يجعلنا نخاف»، بل أن «المرء يخاف»، مما يعني أن العدو الذي يثير الخوف لم يعد خارج نطاق «أنتم/ نحن»، خاطب روبسبير أعضاء الجمعية قائلًا: إنه هنا، «بيننا»، و«بينكم»، يقوض وحدتنا من الداخل. في هذه اللحظة بالتحديد، اضطلع روبسبير، بضربةٍ قاضيةٍ حقيقيةٍ، بالخطاب الذاتي التام، انتظر قليلًا لحدوث التأثير

(8) See the detailed analysis in Claude Lefort, "The Revolutionary Terror," in Democracy and Political Theory (Minneapolis: University of Minnesota Press 1988), p. 50 - 88.



المشـؤوم لكلماتـه، ثـم تابـع في صيغـة ضمـير المتكلـم المفـرد:

أنا أقول إن أي شخصٍ يرتجف في هذه اللحظة مذنبٌ؛ لأن البراءة لا تخشى الرقابة العامة.

مـا الـذي يمكـن أن يكـون أكثـر «شـموليةً» مـن هـذه الحلقـة المغلقـة، أن «خوفـك الشـديد مـن أن تكـون مذنبًـا يجعلـك مذنبًـا»، نسـخةٌ غريبـةٌ ملتويـةٌ مـن الأنـا العليـا للشـعار المعـروف «الـشيء الوحيـد الـذي يجب أن تخافـه، هـو الخـوف بحـد ذاتـه»؟ ومـع ذلـك، ينبغـي للمـرء أن يتجـاوز الإقصـاء السريـع لاسـتراتيجية **روبسـبير** الخطابيـة بوصفهـا اسـتراتيجية «الذنـب الإرهـابي»، وأن يميـز لحظـة الحقيقـة الخاصـة بهـا: لا يوجـد متفرجـون أبريـاء في اللحظـات الحاسـمة للقـرار الثـوري، لأنـه في مثـل هـذه اللحظـات، الـبراءة بحـد ذاتهـا: أن يعفـي المـرء نفسـه مـن القـرار، أن أمـضي وكأن النضـال الـذي أشـهده لا يعنينـي حقًـا، هـي الخيانـة العظمـى. وهـذا يعنـي أن الخـوف مـن اتهامـي بالخيانـة هـو الخيانـة العظمـى، لأنـه حتـى لـو «لم أفعـل شـيئًا ضـد الثـورة»، فـإن هـذا الخـوف بحـد ذاتـه، وحقيقـة أنـه ظهـر في داخـلي، يوضـح أن موقفـي الـذاتي هـو موقـفٌ خارجـيٌ بالنسـبة إلى لثـورة، وأننـي أختـبر «الثـورة» كقـوةٍ خارجيـةٍ تهـددني.

لكـن مـا يـدور في هـذا الخطـاب الفريـد يُعـدّ أكثـر وضوحًـا: يتعامـل روبسـبير مبـاشرةً مـع السـؤال الحسـاس الـذي ينبغـي لـه أن يطـرأ في أذهـان جمهـوره -كيـف يمكـن لـه التأكـد أنـه لـن يكـون المتَّهـم التـالي؟ إنـه ليـس السـيد المُسـتثنى مـن المجموعـة، الــ «أنـا» خـارج «نحـن»- في النهايـة، كان سـابقًا وثيـق الصلـة بــ **دانتـون**، وهـو شـخصيةٌ قويـةٌ قيـد الاعتقـال الآن، إذًا، مـاذا لـو تـمّ غـدًا اسـتخدام قربـه مـن **دانتـون** ضـده؟ باختصـار، كيـف يمكـن لــ **روبسـبير** أن يتأكـد مـن أن العمليـة التـي أطلقهـا لـن تـودي بـه؟ هنـا يفـترض موقعـه العظمـة السـامية، فهـو يفـترض تمامًـا أن الخطـر الـذي يهـدد **دانتـون** الآن سـيهدده غـدًا. السـبب في أنـه هـادئٌ جـدًا، ولا يخشـى هـذا المصـير، ليـس لأن **دانتـون** كان خائنًـا، بينـما كان **روبسـبير** بريئًـا، ويمثـل التجسـيد المبـاشر لإرادة الشـعب؛ بـل لأنـه، **روبسـبير** Robespierre، ليـس خائفًـا مـن المـوت، سـتكون وفاتـه في نهايـة المطـاف مجـرد حـادثٍ لا يعنـي شـيئًا:

مـا الـذي يهمنـي مـن الخطـر؟ حيـاتي تنتمـي إلى الوطـن، قلبـي خـالٍ مـن الخـوف، وإذا قُـدّر لي أن أمـوت، فسـأفعل ذلـك مـن دون تأنيـبٍ أو عـارٍ.

ومـن ثـمّ، بقـدر مـا يمكـن تحديـد التحـول مـن «نحـن» إلى «أنـا» بفعاليـةٍ عـلى أنـه اللحظـة التـي يسـقط فيها القنـاع الديمقراطـي، وعندمـا يثبـت **روبسـبير** بحـد ذاتـه علنًـا عـلى أنـه سـيدٌ (حتـى هـذه النقطـة، نتبـع تحليـل ليفـورت Lefort) فـإن مصطلـح «السـيد» يجـب أن يُعطـى هنـا ثقلـه الهيغـلي Hegelian الكامـل: السـيد هـو شـخصية السـيادة، الشـخص الـذي لا يخشـى المـوت، والمسـتعد للمخاطـرة بـكل شيءٍ. بعبـارةٍ أخـرى، المعنـى النهائـي لضمـير **روبسـبير** المفـرد المتكلـم («أنـا») هـو: أنـا لسـت خائفًـا مـن المـوت. مـا يخوّلـه هـو هـذا فقـط، وليـس أي نـوعٍ مـن الوصـول المبـاشر إلى التغيـير الجـذري، أي لا يدعـي أنـه يمتلـك وصـولًا مبـاشرًا إلى إرادة الشـعب التـي تتحـدث مـن خلالـه. هـذه هـي الطريقـة التـي وصـف بهـا **ياماموتـو يوتشـو** Yamamoto Jocho -كاهـنٌ بـوذيٌ مـن زن Zen- موقـف المحـارب الصحيـح: «يجـب عـلى المـرء أن يُعـدّ نفسـه ميتًـا كل يـوم دون توقـفٍ. هنـاك قـولٌ مأثـورٌ للمسـنين: «اخـطُ مـن تحـت الإفريـز، واعتـبر نفسـك رجـلًا ميتًـا. اتـرك البوّابـة، واعتـبر أن العـدو ينتظـر.» هـذا ليـس مـن بـاب توخـي الحـذر. إنـه عـدُّ المـرء نفسـه ميتًـا مسـبقًا.»[9] ولهـذا،

(9) Quoted from Brian Daizen Victoria, Zen War Stories (London: Routledge 2003), p. 132.

وفقًا لـ **هيليس لوري** Hillis Lory، أقام العديد من الجنود اليابانيين في الحرب العالمية الثانية جنازاتهم الخاصة قبل ذهابهم إلى ساحة المعركة:

العديد من الجنود في الحرب الحالية عازمون على الموت في ساحة المعركة لدرجة أنهم يقيمون جنازاتهم العامة قبل مغادرتهم إلى الجبهات. هذا لا يُعدّ أمرًا سخيفًا بالنسبة إلى ليابانيين. على العكس، إنه يحظى بالاحترام بوصفه روح الساموراي الحقيقي الذي يدخل المعركة دون أي تفكيرٍ في العودة.(10)

هذا الإقصاء الذاتي الوقائي من نطاق الحياة، يحول الجندي بالطبع إلى شخصيةٍ ساميةٍ تمامًا. بدلًا من رفض هذه الميزة بوصفها جزءًا من العسكرة الفاشية، يجب على المرء أن يؤكد أنها تشكل أيضًا موقفًا ثوريًا راديكاليًا: هناك خطٌ مستقيمٌ يمتد من قبول المرء لاختفائه إلى ردة فعل **ماو تسي تونغ** Mao Zedong على تهديد القنبلة الذرية من عام 1955:

لا يمكن للولايات المتحدة أن تفني الأمة الصينية بحزمتها الصغيرة من القنابل الذرية. حتى وإن كانت القنابل الذرية الأميركية قويةً جدًا لدرجة أنه عند إسقاطها على الصين، فإنها ستحدث تجويفًا في الأرض، أو حتى تفجرها، هذا بالكاد سيعني أيّ شيءٍ للكون بأسره، على الرغم من أنه قد يكون حدثًا مهمًا بالنسبة إلى النظام الشمسي. («لا يمكن للقنبلة الذرية أن تروّع الشعب الصيني»).

من الواضح أن هناك «جنونٌ غير إنساني» في هذه الحجة: ألا تُعدّ حقيقة أن تدمير كوكب الأرض «بالكاد سيعني أيّ شيءٍ للكون بأسره» عزاءً سيئًا إلى حدٍ ما للإنسانية المندثرة؟ لا تنجح الحجة إلا إذا افترض المرء جدلًا، بطريقةٍ كانطية Kantian، وجود شخصٍ متسامٍ تمامًا غير متأثرٍ بهذه الكارثة. شخصٌ، على الرغم من عدم وجوده في الواقع، إلا أنه مؤثرٌ كنقطةٍ مرجعيةٍ افتراضيةٍ. ينبغي لكل ثوريٍ أصيل أن يضطلع بهذا الموقف المتمثل في التجرد التام من الخصوصية الحمقاء لوجود المرء الحالي وحتى ازدراءها، أو، كما عبر **سانت جاست** Saint-Just بطريقةٍ لا يعلى عليها عن هذه اللامبالاة تجاه ما أسماه **بنجامين** Benjamin «الحياة العارية»: أنا أحتقر التراب الذي يشكلني ويتحدث إليكم».(11) اقترب تشي جيفارا Che Guevara من نفس الخط على الرغم من أنه في خضم التوتر الذي لا يُحتمل لأزمة الصواريخ الكوبية، دعا إلى نهج شجاع للمخاطرة بالحرب العالمية الجديدة التي ستشمل (على الأقل) الفناء الكامل للشعب الكوبي، أشاد بالاستعداد البطولي للشعب الكوبي للمخاطرة بفنائه.

بعدٌ آخر «غير إنساني» لثنائي «الإرهاب- الفضيلة» الذي روج له روبسبير، هو رفض العادة (بمعنى قوة التسويات الواقعية). على كل نظام قانوني (أو كل ترتيبٍ معياري صريح) أن يعتمد على شبكةٍ «انعكاسيةٍ» معقدةٍ من القواعد غير الرسمية التي تخبرنا كيف نتعامل مع المعايير الصريحة، وكيف نطبقها: إلى أي مدىً نأخذها حرفيًا، كيف ومتى يُسمح لنا تجاهلها، بل يُطلب منا، وهلم جرا، وهذا هو مجال العادة. إن معرفة عادات المجتمع يعني معرفة القواعد الوصفية لكيفية تطبيق معاييره الصريحة: متى ينبغي لنا استخدامها أو عدم استخدامها؛ متى نخالفها؛ متى لا نستخدم الخيار المطروح؛ متى نكون ملزمين فعليًا بفعل شيءٍ ما، ولكن يتعين علينا التظاهر بأننا نقوم به كخيارٍ حرٍ (كما في حالة احتفالات البوتلاش potlatch، وهي احتفالاتٌ كبيرةٌ عند الهنود الحمر).

(10) المرجع نفسه.

(11) P.R.Palmer, Twelve Who Ruled (New York: Atheneum 1965), p. 380.

تذكـر العـرض المهـذب، المـراد رفضـه: إنهـا «عـادة» أن يتـم رفـض مثـل هـذا العـرض، وأي شـخصٍ يقبـل مثـل هـذا العـرض يرتكـب خطـأً فادحًـا. ينطبـق الأمـر نفسـه عـلى العديـد مـن المواقـف السياسـية التـي يتـم فيهـا الاختيـار بـشرط أن نتخـذ الخيـار الصحيـح: يتـم تذكيرنـا بجديـةٍ أنـه يمكننـا أن نقـول لا، ولكـن مـن المتوقـع أن نرفـض هـذا العـرض ونقـول نعـم بحماسـةٍ. مـع العديـد مـن المحظـورات الجنسـية، يكـون الموقـف عكـس ذلـك: تعمـل «لا» الصريحـة فعليًـا مثـل الأمـر الزجـري الضمنـي «افعـل ذلـك، ولكـن بطريقـةٍ سريـةٍ!» قياسًـا عـلى هـذه الخلفيـة، فـإن الشـخصيات الثوريـة القائمـة عـلى المسـاواة، مـن روبسـبير إلى **جـون بـراون** John Brown (ربـما عـلى أقـل تقديـر)، هـي شـخصياتٌ بـلا عـاداتٍ: إنهـم يرفضـون مراعـاة العـادات التـي تؤهـل عمـل قاعـدةٍ عالميـةٍ:

هـذه هـي السـيادة الطبيعيـة للعـادة التـي نعتبرهـا أكثـر الأعـراف تعسـفًا، وأحيانًـا أكثـر المؤسسـات التـي تتخللهـا العيـوب، كمعايـير مطلقـةٍ للحقيقـة أو الباطـل أو العدالـة أو الظلـم. لا يخطـر ببالنـا حتـى أن معظمهـم لا يزالـون مرتبطـين حتـمًا بالأحـكام المسـبقة التـي أتخمنـا بهـا الاسـتبداد. لقـد رزحنـا طويـلًا تحـت نيرهـا لدرجـة أننـا نواجـه بعـض الصعوبـة في الارتقـاء إلى مبـادئ العقـل الأبديـة؛ وأي شيءٍ يشـير إلى المصـدر المقـدس لجميـع القوانـين يبـدو لنـا أنـه يتخـذ طابعًـا غـير قانـونيٍ، ويبـدو أن نظـام الطبيعـة ذاتـه يمثـل اضطرابًـا. إن الحـركات المهيبـة لشـعبٍ عظيـم واتقـاد الفضيلـة السـاميّة، غالبًـا مـا تبـدو لأعيننـا الخجولـة وكأنهـا بـركانٌ ثائـرٌ أو إطاحـة مجتمـعٍ سـياسي؛ وهـي بالتأكيـد ليسـت أقـل المشـاكل التـي تزعجنـا، هـذا التناقـض بـين ضعـف أخلاقنـا، فسـاد عقولنـا، ونقـاء المبـدأ وطاقـة الشـخصية التـي طالبـت بهـا الحكومـة الحـرة التـي تجرأنـا عـلى التطلـع إليهـا.

إن كـسر نـير العـادات يعنـي مـا يـلي: إذا كان جميـع الرجـال متسـاوين، إذًا يجـب معاملـة جميـع الرجـال عـلى قـدم المسـاواة؛ إذا كان أصحـاب البـشرة السـوداء بـشرًا أيضًـا، فيجـب معاملتهـم عـلى الفـور عـلى هـذا النحـو. لنتذكـر المراحـل الأولى مـن النضـال ضـد العبوديـة في الولايـات المتحـدة، والتـي، حتـى قبـل الحـرب الأهليـة، بلغـت ذروتهـا في الـصراع المسـلح بـين تـدرج الليبراليـين الرحيمـين، والشـخصية الفريـدة لــ **جـون بـراون**: كان الأميركيـون مـن أصـلٍ أفريقـي رسـومًا كاريكاتوريـة للنـاس، وقـد صُنِّفـوا كمهرجـين وكوميديـين، كانـوا عرضـةً للسـخرية والاسـتهزاء في المجتمـع الأميركـي. وحتـى دعـاة إلغـاء الـرق، عـلى الرغـم مـن كونهـم مناهضـين للعبوديـة، فـإن الغالبيـة منهـم لم يُعـدّوا الأميركيـين مـن أصـلٍ أفريقـي مسـاوون لهـم. كان معظمهـم -وهـذا أمـرٌ اشـتكى منـه الأميركيـون الأفارقـة طـوال الوقـت- عـلى اسـتعدادٍ للعمـل مـن أجـل إنهـاء العبوديـة في الجنـوب لكنهـم لم يكونـوا مسـتعدين للعمـل عـلى إنهـاء التمييـز في الشـمال. / .../ لم يكـن **جـون بـراون** كذلـك، فبالنسـبة إليـه، كان تطبيـق المسـاواة خطـوةً أولى نحـو إنهـاء العبوديـة. وعـرف الأميركيـون الأفارقـة الذيـن تواصلـوا معـه ذلـك عـلى الفـور، لقـد أوضـح أنـه لا يـرى فرقًـا، ولم يوضـح ذلـك بقولـه، بـل أوضـح ذلـك بأفعالـه.[12]

لهـذا السـبب، يعـدُّ **جـون بـراون** الشـخصية السياسـية الرئيسـة في تاريـخ الولايـات المتحـدة: في سـعيه إلى «الإلغـاء الجـذري للـرق» والـذي اتسـم بالتمسـك بمبـادئ الديـن المسـيحي، شـارف عـلى إدخـال منطـق اليعاقبـة في المشـهد السـياسي الأميركـي: «اعتـبر **جـون بـراون** نفسـه متسـاويًا بشـكلٍ كامـلٍ. وكان مـن المهـم

(12) Margaret Washington, on https://www.pbs.org/wgbh/amex/brown/filmmore/reference/interview/washington05.html

جدًا بالنسبة إليه أن يمارس المساواة على المستويات كلها. [....] لقد أوضح أنه لا يرى فرقًا، ولم يوضح ذلك بقوله، بل أوضحه من خلال أفعاله».[13]

اليوم، وحتى بعد زمنٍ طويلٍ من إلغاء العبودية، يُعدّ **براون** Brown الشخصية الفاصلة في الذاكرة الجماعية الأميركية، أولئك البيض الذين يدعمون براون هم الأكثر قيمةً، ومن بينهم، على نحوٍ مفاجئٍ، **هنري ديفيد ثورو** Henry David Thoreau المعارض الأكبر للعنف: ضد الإقصاء الاعتيادي لبراون بوصفه متعطشًا للدماء، وأحمق ومجنون، رسم **ثورو** Thoreau[14] لوحةً لرجلٍ منقطع النظير كان تبنّيه للقضية لا مثيل له؛ حتى أنه ذهب إلى أبعد من ذلك ليشبّه إعدام براون Brown بالمسيح (يقول إنه يُعدّ براون ميتًا قبل موته الفعلي). يعبر **ثورو** عن غضبه تجاه العشرات ممن أعربوا عن استيائهم واحتقارهم لـ **جون براون**: لا يمكن لمثل هؤلاء الأشخاص فهم براون بسبب مواقفهم المتحجرة ووجودهم «الميت»؛ إنهم حقًا لا يعيشون، القليل من الرجال فقط قد عاشوا.
ومع ذلك، فإن هذه المساواة الناتجة هي في الوقت ذاته قيود سياسة اليعاقبة. تذكروا الرؤية الأساسية الدقيقة لـ ماركس Marx حول التقييد «البرجوازي» لمنطق المساواة: إن عدم المساواة الرأسمالية («الاستغلال») ليست «انتهاكاتٍ غير مبدئيةٍ لمبدأ المساواة»، لكنها متأصلةٌ تمامًا في منطق المساواة، وهي نتيجةٌ متناقضةٌ لإدراكها المترتب على ذلك. ما يتبادر إلى ذهننا هنا لا يقتصر فقط على الفكرة القديمة المضجرة حول الطريقة التي يفترض فيها نظام المقايضة مسبقًا وجود أشخاص متساوين رسميًا/ قانونيًا يلتقون ويتفاعلون في السوق؛ إن اللحظة الحاسمة في نقد ماركس للاشتراكيين «البرجوازيين» هي أن الاستغلال الرأسمالي لا ينطوي على أي نوعٍ من المقايضة «غير المتكافئة» بين العامل والرأسمالي -فهذه المقايضة متساويةٌ تمامًا و«عادلةٌ»، مثاليةٌ (منَ حيث المبدأ)، حيث يتقاضى العامل أجرًا على كامل قيمة السلعة التي يبيعها (قوته العاملة). بالطبع، يدرك الثوريون البرجوازيون الراديكاليون هذا التقييد. بيد أن الطريقة التي يحاولون بها تعديله تكون من خلال فرضٍ «إرهابيٍ» مباشرٍ لمزيدٍ من المساواة الفعلية (الرواتب المتساوية، الخدمات الصحية المتساوية... إلخ) والتي لا يمكن فرضها إلا من خلال أنواع جديدةٍ من عدم المساواة الرسمية (أنواع مختلفة من أساليب التعامل التمييزية ضد الأشخاص المحرومين في المجتمع). باختصارٍ، إن بديهية «المساواة» تعني إما **لا يكفي** (وهو يبقى الشكل المجرد لعدم المساواة الفعلية) أو **أكثر من اللازم** (فرض المساواة «الإرهابية») - إنها فكرةٌ شكليةٌ بالمعنى الديالكتيكي الصارم، أي أن تقييدها على وجه التحديد ناجمٌ عن أن صيغتها ليست محددةً بدرجةٍ كافيةٍ، ولكنها مجرد وعاءٍ كبيرٍ محايدٍ لبعض المضامين التي تتملص من هذا الشكل.
المشكلة هنا ليست الإرهاب في حد ذاته -تتطلب مهمتنا اليوم على وجه التحديد، إعادة اختراع الإرهاب التحرري- إنما تكمن المشكلة في مكانٍ آخر: يجب دائمًا قراءة «التطرف» السياسي المتساوي أو «الراديكالية المفرطة» كظاهرة نزوح أيديولوجي سياسي: كمؤشرٍ لنقيضه، للقيود، لرفض «المضي حتى النهاية» بفاعليةٍ، ما الذي كان يعنيهُ لجوء **جاكوبين** إلى "الإرهاب" الراديكالي إن لم يكن نوعًا من التصرف الهستيري الذي يشهد على عدم قدرتهم على الإخلال بأساسيات النظام الاقتصادي (الملكية الخاصة... إلخ)؟ وهل لا ينطبق الأمر نفسه حتى على ما يسمى «تجاوزات» الصواب السياسي؟ ألا يخفون أيضًا إحجامًا عن تعطيل الأسباب الفعلية (الاقتصادية وما إلى ذلك) للعنصرية والتمييز على أساس الجنس؟

---

(13) Washington, on https://www.pbs.org/wgbh/amex/brown/filmmore/reference/interview/washington05.html.

(14) See Henry David Thoreau, Civil Disobedience and Other Essays (New York: Dover Publications 1993).

ربـما، بالتـالي يكـون الوقـت قـد حـان لتقديـم إشـكالية الاسـتعارات القياسـية، التـي يتقاسـمها عمليًـا جميـع يسـاريّي «مـا بعـد الحداثـة»، والتـي بموجبهـا تنتـج «الشـمولية» السياسـية بطريقـةٍ مـا، عـن هيمنـة الإنتـاج المـادي والتكنولوجيـا عـلى التواصـل بـين الـذات و/ أو الممارسـات الرمزيـة، كـما لـو أن أصـل الإرهـاب السـياسي يكمـن في حقيقـة أن «مبـدأ» العقـل الذرائعـي، والاسـتغلال التكنولوجـي للطبيعـة، يمتـد أيضًـا إلى المجتمـع، بحيـث يتـم التعامـل مـع النـاس عـلى أنهـم مـواد خـام يُـراد تحويلهـا إلى إنسـانٍ جديـدٍ. مـاذا لـو كان العكـس هـو الصحيـح؟ مـاذا لـو أشـار «الإرهـاب» السـياسي بدقـةٍ إلى أن مجـال الإنتـاج (المـادي) محـرومٌ مـن اسـتقلاليته وخاضـعٌ للمنطـق السـياسي؟ أليـس صحيحًـا أن كل «الإرهـاب» السـياسي، مـن اليعاقبـة Jacobins إلى الثـورة الثقافيـة الماويـة، يفـترض مسـبقًا الاسـتئثار بالإنتـاج الملائـم، وتحويلـه إلى سـاحة المعركـة السياسـية؟ وبعبـارةٍ أخـرى، مـا يرقـى إليـه فعليًـا ليـس أقـل مـن التخـلي عـن نظـرة ماركـس Marx الرئيسـة إلى الـصراع السـياسي بوصفـه مشـهدًا يجـب، حتـى يتـم فـك شـفرته، إحالتـه عـلى مجـال الاقتصـاد («إذا كان **للماركسـية** أي قيمـةٍ تحليليـةٍ للنظريـة السياسـية، فهـي لم تكـن في الإصرار عـلى احتـواء مشـكلة الحريـة في العلاقـات الاجتماعية المعلنـة ضمنيًـا عـلى أنهـا «غـير سياسـيةٍ» -أي طبيعيـة- في الخطـاب الليـبرالي»).[15] بالنظـر إلى الجـذور الفلسـفية لتقييـد الإرهـاب القائـم عـلى المسـاواة هـذا، فـإن مـن السـهل نسـبيًا تبـيّن أسـباب الخطـأ في إرهـاب اليعاقبـة بالنسـبة إلى **روسـو** Rousseau الـذي كان مسـتعدًا لمتابعـة تناقـض الإرادة العالميـة إلى أقـصى حـدٍ «سـتالينيٍ»:

بـصرف النظـر عـن هـذا العقـد البدائـي، فـإن تصويـت الأغلبيـة يرتبـط دائـمًا بالباقـي، وهـذا ينجـم عـن العقـد ذاتـه. لكـن يتبـادر إلى البـال سـؤالٌ مفـاده كيـف يمكـن للرجـل أن يكـون حـرًا ومجـبرًا في الوقـت ذاتـه، عـلى الانصيـاع لوصايـا لا تخصـه. كيـف يكـون الخصـوم أحـرارًا، وخاضعـين لقوانـين لم يوافقـوا عليهـا في آنٍ معًـا؟

أجيـب أنـه قـد طُـرِحَ السـؤال بشـكلٍ خاطـئٍ. يوافـق المواطـن عـلى جميـع القوانـين، بـما في ذلـك تلـك التـي أبرمـت عـلى الرغـم مـن معارضتـه، وحتـى تلـك التـي تعاقبـه عندمـا يجـرؤ عـلى خـرق أي منهـا. الإرادة الثابتـة لجميـع أعضـاء الدولـة هـي الإرادة العامـة؛ وهـم مواطنـون وأحـرار بموجبهـا. عندمـا يُقـترح قانـونٌ في الجمعيـة الشـعبية، فـإن مـا يُسـأل عنـه النـاس ليـس بالضبـط مـا إذا كانـوا يوافقـون أو يرفضـون الاقـتراح، ولكـن مـا إذا كان يتوافـق مـع الإرادة العامـة، التـي تعتـبر إرادتهـم. وكل رجـلٍ، بإعطائـه صوتـه، يبـدي رأيـه في هـذه النقطـة؛ ويتـم العثـور عـلى الإرادة العامـة عـبر فـرز الأصـوات. ومـن ثـمّ، عندمـا يسـود الـرأي المخالـف لرأيـي، فـإن هـذا لا يثبـت إلا أننـي كنـتُ مخطئًـا، وأنّ مـا اعتقـدتُ أنـه الإرادة العامـة لم يكـن كذلـك. لـو انتصر رأيـي الخـاص، لتوجـب عـليَّ أن أحقـق عكـس مـا كانـت عليـه إرادتي؛ والتـي هـي في هـذه الحالـة، أنـه لم يكـن ينبغـي لي أن أكـون حـرًا. (العقـد الاجتماعـي، الكتـاب الثـاني، الفصـل 2، «التصويـت»).

اللقطـة «الشـمولية» هنـا هـي الخلـل بـين التقريـريّ والأدائـي: مـن خـلال عـدم تفسـير عمليـة التصويـت عـلى أنهـا تشريـعٌ أدائـيٌّ للقـرار، بـل تشريـعٌ تقريـريٌّ، كإجـراءٍ للتعبـير عـن الـرأي (للتخمـين) بشـأن ماهيّـة الإرادة العامـة (التـي هـي بالنتيجـة تتجسـد في شيءٍ كان موجـودًا قبـل التصويـت)، إنـه يتجنـب المعضلـة المتمثلـة بحقـوق أولئـك الذيـن يبقـون في فئـة الأقليـة (عليهـم الامتثـال لقـرار الأغلبيـة، لأنهـم يكتشـفون في نتيجـة التصويـت، مـا تعنيـه الإرادة العامـة حقًـا). بعبـارةٍ أخـرى، أولئـك الذيـن ظلـوا مـع فئـة الأقليـة ليسـوا

(15) Wendy Brown, States of Injury (Princeton: Princeton University Press 1995), p. 14.



مجرد أقليةٍ: لا يعرفون أنهم مجرد أقليةٍ، من خلال معرفة نتيجة التصويت (الذي يتعارض مع تصويتهم الفردي)، ما يعرفونه حقًا هو أنهم كانوا مخطئين بشأن ماهية الإرادة العامة.

إن التوازي بين جوهر الإرادة العامة والمفهوم الديني عن القدر المحتوم (القضاء والقدر) لا يمكن إلا أن يلفت النظر: في حالة القدر المحتوم، يتجسد القدر أيضًا في قرارٍ يسبق العملية، بحيث لا تكون مصلحة نشاط الأفراد في تشكيل مصيرهم بشكلٍ أدائي، بل في اكتشاف (أو تخمين) مصير المرء الموجود مسبقًا. ما يتم التعتيم عليه في كلتا الحالتين هو التغير الجدليّ للاحتمال ليصبح اضطرارًا، أي أن الطريقة التي تنتج منها العملية المحتملة، هي ظهور الضرورة: الأشياء ذات الأثر الرجعي «ستكون ضروريةً». هذا الانعكاس وصفه **جان بيير دوبوي** Jean-Pierre Dupuy:

من المؤكد أنه سيدوَّن الحدث الكارثي في المستقبل على أنه المصير، ولكن أيضًا على أنه حادثٌ عرضيٌ: كان من الممكن ألّا يقع، حتى لو سيبدو أنه ضروريٌ في المستقبل [...] على سبيل المثال، إذا وقع حدثٌ بارزٌ، أو مصيبةٌ، كان من الممكن ألا يحدث؛ ومع ذلك، بقدر عدم حدوثه، فإنه ليس حتميًا. ومن ثمّ، فإن تحقيق الحدث -حقيقة حدوثه- هو الذي يخلق ضرورته بأثرٍ رجعي.[16]

يقدم **دوبوي** Dupuy مثالًا عن الانتخابات الرئاسية الفرنسية في أيار/ مايو 1995؛ في ما يلي توقعات كانون الثاني/ يناير لمعهد الاقتراع الرئيس: «إذا انتُخِبَت الآنسة **بالادور** Balladur في الثامن من أيار/ مايو المقبل، فيمكن القول إن الانتخابات الرئاسية حُسمت حتى قبل إجرائها». إذا وقع حدثٌ -مصادفةً- فإنه يخلق السلسلة السابقة التي تجعله يبدو حتميًا: هذا ما ورد في جدلية هيغل the Hegelian dialectics عن الاحتمالية والضرورة، وليس ما هو شائعٌ حول كيفية تعبير الضرورة الأساسية عن نفسها، في ومن خلال اللعب العرضي للمظاهر. الأمر نفسه ينطبق على ثورة تشرين الأول/ أكتوبر (بمجرد فوز البلاشفة وتوليهم السلطة، ظهر انتصارهم كنتيجةٍ وتعبيرٍ عن ضرورةٍ تاريخيةٍ أعمق)، وحتى فوز **بوش** Bush الرئاسي الأول المتنازع عليه بشدةٍ (بعد الأغلبية المتنازع عليها في فلوريدا، يبدو بأثرٍ رجعي أن فوزه كان تعبيرًا عن اتجاهٍ سياسيٍ أميركيٍ أعمق). بهذا المعنى على الرغم من أن القدر يحدد مصائرنا، إلا أننا مع ذلك أحرار في اختيار مصيرنا. وهذا وفقًا لـ **دوبوي** Dupuy، يعني أيضًا الطريقة التي ينبغي لنا أن نتعامل بها مع الأزمة البيئية: ليس تخمين احتمالات الكارثة «بشكلٍ واقعي»، ولكن قبولها على أنها مصيرٌ بالمعنى الهيغلي الدقيق: يشبه انتخاب **بالادور** Balladur، «إذا كانت الكارثة ستحدث، يمكن القول إن حدوثها قد تقرر حتى قبل حدوثها». ومن ثمّ، فإن المصير والعمل الحر (لمنع «إذا») يسيران جنبًا إلى جنبٍ: الحرية في أقصى درجاتها هي حرية تغيير المصير.[17] يعيدنا هذا إلى سؤالنا الرئيس: كيف ستبدو سياسة اليعاقبة التي يمكن أن تأخذ في الحسبان هذا الارتفاع العرضي ذا الأثر الرجعي للعالمية؟

---

(16) Jean-Pierre Dupuy, Petite métaphysique des tsunami (Paris: Seuil 2005), p. 19.

(17) ما ينبغي للمرء وضعه في الحسبان هو كيف أن القدر، غريبٌ تمامًا عن نظيره الشرقي، التقمص. ما يشترك فيه كلاهما هو فكرة أن حالتي الحالية محددةٌ مسبقًا. ومع ذلك، في الحالة الأولى، يكون القرار الإلهي الغامض والعارض هو الذي يسبق وجودي ومن ثمّ، لا علاقة له بأي شكلٍ من الأشكال بأفعالي، بينما في الحالة الثانية: أفعالي الخاصة في حياتي السابقة، هي التي تجعل مأزقي الحالي معتمدًا عليّ. ما يضيع في مفهوم التقمص هو الفجوة غير القابلة للاختزال بين الفضيلة والنعمة، بين شخصيتي وقدري، أي المصادفة المطلقة والعوامل الخارجية لمصيري في ما يتعلق بشخصيتي.

كيف يمكن لنا أن نعيد اختراع إرهاب اليعاقبة؟[18]

يمكننا أن نرى الآن لماذا يقودنا شعار **لاكان** Lacan «لا يوجد شيءٌ آخر كبير» il n'y a pas de grand Autre إلى جوهر الإشكالية الأخلاقية: ما تستبعده هو تحديدًا «منظور يوم الحساب»، فكرة أنه في مكانٍ ما –وإن بدا كنقطةٍ مرجعيةٍ افتراضيةٍ تمامًا، حتى لو سلمنا بأنه لا يمكننا شغل مكانه وإصدار الحكم الفعلي– يجب أن يكون هناك معيارٌ يسمح لنا باتخاذ إجراءاتٍ لأفعالنا وإعلان «صحة معناها»، «وضعهم الأخلاقي الحقيقي. حتى مفهوم جاك دريدا Jacques Derrida عن «التفكيكية كعدالةٍ» يبدو أنه يعتمد على أملٍ طوباوي يحافظ على شبح «العدالة المطلقة»، المؤجلة إلى الأبد، الآتية دائمًا، ولكنها مع ذلك هنا كأفقٍ نهائي لأعمالنا. حدّد **لاكان** Lacan طريق الخروج من هذا المأزق بالإشارة إلى فلسفة **كانط** Kant بوصفها السابقة الحاسمة لأخلاقيات التحليل النفسي. على هذا النحو، فإن الأخلاق الكانطية Kantian تنطوي فعليًا على إمكاناتٍ «إرهابيةٍ» –وهي سمةٌ تشير في هذا الاتجاه إلى أن أطروحة **كانط** Kant المعروفة بأن العقل فارغٌ من دون الحدس، بينما الحدس من دون سببٍ أعمى: ليست مقولة نظيره السياسي روبسبير التي تفيد بأن الفضيلة عاجزةٌ من دون الإرهاب، بينما الإرهاب من دون فضيلةٍ قاتلٌ، ويضرب بشكلٍ عشوائي.

وفقًا للنقد القياسي، فإن تقييد الأخلاق الكونية الكانطية لـ «الحتمية القاطعة» (الإلزام غير المشروط للقيام بواجبنا) يكمن في عدم تحديدها رسميًا: لا يملي عليّ القانون الأخلاقي واجبي، إنه يخبرني بكل بساطةٍ أنه ينبغي لي إنجاز واجبي، ومن ثمّ يترك المجال مفتوحًا للطوعية (الإرادية) الخاوية (كل ما أقرر أنه واجبي فهو واجبي). ومع ذلك، بعيدًا عن كونها تقييدًا، فإن هذه الميزة بالذات تقودنا إلى جوهر الاستقلالية الأخلاقية الكانطية: ليس من الممكن اشتقاق المعايير الملموسة التي يجب عليّ اتباعها في موقفي الخاص، من القانون الأخلاقي نفسه، ما يعني أن على الشخص بحد ذاته تحمل مسؤولية ترجمة التعليمات المجردة للقانون الأخلاقي إلى سلسلةٍ من الالتزامات الملموسة. إن القبول الكامل لهذه المفارقة يجبرنا على رفض أي إشارةٍ إلى الواجب على أنه عذرٌ: «أعلم أن هذا مجهدٌ ويمكن أن يكون مؤلمًا، لكن ما الذي يمكنني فعله، هذا هو واجبي»، غالبًا ما تؤخذ أخلاقيات كانط Kant للواجب غير المشروط كتبريرٍ لمثل هذا الموقف، فلا عجب أن أشار **أدولف أيخمان** Adolf Eichmann إلى الأخلاق الكانطية عندما حاول تبرير دوره في التخطيط للمحرقة وتنفيذها: لقد كان يقوم بواجبه فقط ويطيع أوامر هتلر. ومع ذلك، فإن الهدف من تأكيد كانط Kant على استقلالية الشخص والمسؤولية الأخلاقية الكاملة، هو منع أي مناورةٍ من هذا القبيل لإلقاء اللوم على بعض أشكال التغيير الجذري.

إن الشعار المعياري للصرامة الأخلاقية هو: «لا عذر لعدم أداء المرء واجبه!» على الرغم من أن حكمة **كانط** Kant الشهيرة Du kannst ,denn du sollst («يمكنك، لأنه يجب عليك!») تبدو أنها تقدم نسخةً جديدةً من هذا الشعار، إلا أنها تكمله ضمنيًا بانعكاسٍ أكثر غرابةً: «لا عذر في أداء المرء واجبه!» يجب رفض الإشارة إلى الواجب كذريعةٍ للقيام بواجبي بوصفها نفاقًا. لنتذكر المثل الذي يتحدث عن معلم ساديٍ شديدٍ يُخضع تلاميذه للتأديب والتعذيب بلا رحمةٍ؛ عذره الذي يتذرع به لنفسه (وللآخرين) هو: «أنا نفسي أجد صعوبةً في ممارسة مثل هذا الضغط على الأطفال المساكين، ولكن ما الذي يمكنني

(18) Jacques Lacan, Seminar VII: The Ethics of Psychoanalysis (London: Routledge 1992).

فعله، إنه واجبي!» هذا ما تحظره أخلاقيات التحليل النفسي تمامًا: أنا مسؤولٌ تمامًا ليس فقط عن القيام بواجبي، وإنما عن تحديد واجبي أيضًا.

على المنوال نفسه، في كتاباته عام 1917، يدّخر **لينين** Lenin غاية تهكمه اللاذع لأولئك الذين ينخرطون في البحث اللامتناهي عن نوعٍ من «الضمان» للثورة؛ يفترض هذا الضمان شكلين رئيسَين: إما المفهوم المجرد للضرورة الاجتماعية (لا ينبغي للمرء أن يخاطر بالثورة باكرًا؛ على المرء أن ينتظر اللحظة الملائمة، عندما يكون الوضع «مدروسًا» في ما يتعلق بقوانين التطور التاريخي: «من السابق لأوانه قيام الثورة الاشتراكية، الطبقة العاملة لم تنمُ بعد») أو الشرعية المعيارية («الديمقراطية») («غالبية الشعب ليسوا في صفنا، لذا لن تكون الثورة ديمقراطية حقًا»): كما يقول **لينين** مرارًا وتكرارًا، كما لو أن التوكيل الثوري، قبل أن يخاطر بالاستيلاء على سلطة الدولة، يجب أن يحصل على إذنٍ من إحدى صور التغيير الجذري (تنظيم استفتاءٍ شعبي للتأكد من أن الأغلبية تدعم الثورة). بالنسبة إلى **لينين**، كما الحال مع **لاكان** Lacan، في الثورةne s’autorise que d’elle-même: ينبغي للمرء أن يأخذ على عاتقه العمل الثوري الذي لا يشمل التغيير الجذري، الخوف من الاستيلاء على السلطة «قبل الأوان»، والبحث عن الضمان، هو الخوف من الوقوع في هاوية العمل.

إن مثل هذا الموقف الراديكالي فقط هو الذي يسمح لنا بالانفصال عن النمط السائد في السياسة اليوم، الاحتكارات الحيوية ما بعد السياسية، وهي سياسة الخوف، المصاغة كدفاع ضد الظلم أو المضايقة المحتملة. هنا يكمن الخط الحقيقي الفاصل بين السياسة التحررية الراديكالية وسياسة الوضع الراهن السائدة: إنه ليس التباين بين رؤيتين إيجابيتين مختلفتين، ومجموعةٍ من الحقائق، بل هو الاختلاف بين السياسة القائمة على مجموعةٍ من الحقائق العالمية، والسياسة التي تتخلى عن البعد التأسيسي للسياسة، لأنها تلجأ إلى الخوف كمبدئها الأمثل للتعبئة: الخوف من المهاجرين، والخوف من الجريمة، والخوف من الانحراف الجنسي الشنيع، والخوف من الدولة التي تفرط في الإنفاق (مع فرض ضرائب باهظة)، والخوف من الكوارث البيئية، مثل هذه السياسة (اللاحقة) تعادل دائمًا حشدًا مخيفًا من الرجال الخائفين. لهذا السبب كان الحدث الكبير، ليس فقط في أوروبا في أوائل عام 2006، أن السياسات المناهضة للهجرة «أصبحت سائدةً»: لقد قطعوا أخيرًا الحبل السري الذي يربطهم بالأحزاب اليمينية المتطرفة. من فرنسا إلى ألمانيا، ومن النمسا إلى هولندا، بالروح الجديدة الفخورة بالهوية الثقافية والتاريخية للفرد، تجد الأحزاب الرئيسة الآن أنه من المقبول التأكيد أن المهاجرين ضيوفٌ يتعين عليهم التكيف مع القيم الثقافية التي تحدد المجتمع المضيف، إنها «بلدنا، أحبها أو اتركها».

كيف لنا أن نهرب من سياسة الخوف (اللاحقة) هذه؟ الإدارة السياسية الحيوية للحياة هي المحتوى الحقيقي للديمقراطية الليبرالية العالمية، وهذا يقود إلى التوتر بين الشكل الديمقراطي والمحتوى التنظيمي الإداري. أيهما إذًا سيكون عكس السياسة الحيوية؟ ماذا لو جازفنا بإنعاش «دكتاتورية البروليتاريا» القديمة الطيبة بوصفها السبيل الوحيد لكسر السياسة الحيوية؟ لا يمكن إلا أن يبدو هذا سخيفًا اليوم، لا يمكن إلا أن يتّضح أن هذين المصطلحين غير متوافقين في مجالاتٍ مختلفةٍ، من دون مساحة مشتركةٍ: تحليل القوة السياسية الأخير مقابل الأساطير الشيوعية القديمة التي فقدت مصداقيتها ومع ذلك: هذا هو الخيار الحقيقي الوحيد اليوم. لا يزال مصطلح «دكتاتورية البروليتاريا» يشير إلى المشكلة الرئيسة.

ينشأ هنا عتابٌ منطقيٌ: لماذا الدكتاتورية؟ لماذا لا تكون ديمقراطيةً حقيقيةً أو مجرد سلطة البروليتاريا؟



«الدكتاتورية» لا تعني عكس الديمقراطية، بل هو أسلوب عمل الديمقراطية الأساس، منذ البداية، تضمنت أطروحة «دكتاتورية البروليتاريا» الافتراض المسبق بأنها عكس شكل (أشكال) الدكتاتورية الأخرى، لأن مجال سلطة الدولة بأكمله هو مجال الدكتاتورية. عندما حدد **لينين** الديمقراطية الليبرالية على أنها شكلٌ من أشكال الدكتاتورية البرجوازية، لم يشر ضمنًا إلى فكرةٍ بسيطةٍ حول كيفية التلاعب بالديمقراطية حقًا، مجرد فكرةٍ، عن كيفية وجود زمرةٍ سريةٍ في السلطة بالفعل وتحكمها في الأشياء، وإذا هُدِّدت بفقدان السلطة في انتخاباتٍ ديمقراطية، سوف يظهرون وجههم الحقيقي ويتولون السلطة المباشرة. ما قصده هو أن شكل الدولة البرجوازية الديمقراطية، وسيادة سلطتها في افتراضاتها الأيديولوجية السياسية المسبقة، يجسد منطقًا «برجوازيًا».

لذلك ينبغي للمرء أن يستخدم مصطلح «دكتاتورية» بالمعنى الدقيق الذي تكون فيه الديمقراطية أيضًا شكلًا من أشكال الديكتاتورية، أي كتحديدٍ رسمي بحتٍ. يجب على المرء أن يشير إلى أن استجواب الذات مكونٌ للديمقراطية، وأن الديمقراطية تسمح لنا دائمًا، بل وتحثنا، على التشكيك بميزاتها الخاصة. ومع ذلك، يجب أن تتوقف هذه المرجعية الذاتية عند نقطةٍ ما: حتى أكثر الانتخابات «حريةً» لا يمكنها أن تشكك في الإجراءات القانونية التي تضفي الشرعية عليها وتنظمها، وأجهزة الدولة التي تضمن (بالقوة، إذا لزم الأمر) العملية الانتخابية... إلخ. إن الدولة في جانبها المؤسسي وجودٌ هائل لا يمكن تفسيره من حيث تمثيل المصالح، والوهم الديمقراطي هو أنها تستطيع ذلك. تصور **باديو** Badiou هذا التجاوز على أنه تجاوزٌ لتمثيل الدولة إزاء ما تعبر عنه؛ يمكن للمرء أيضًا أن يصيغها بمصطلحات **بنجامين** Benjamin: في حين أنه يمكن أن تقضي الديمقراطية إلى حدٍ ما على العنف المنشأ، فلا يزال يتعين عليها الاعتماد باستمرارٍ على العنف التأسيسي.

تذكر درس «العالمية الملموسة» الهيغلية، تخيل نقاشًا فلسفيًا بين فيلسوفٍ تأويلي، وتفكيكي، وآخر تحليلي. ما اكتشفوه عاجلًا أو آجلًا هو أنهم لا يشغلون ببساطةٍ مناصب داخل مساحةٍ مشتركةٍ عامةٍ تسمى «الفلسفة»: ما يميزهم هو مفهوم الفلسفة بحد ذاتها، أي أن الفيلسوف التحليلي يدرك مجال الفلسفة العالمي والاختلافات الخاصة بين المشاركين بشكلٍ مختلفٍ عن الفيلسوف الذي ينتمي إلى المذهب التأويلي: الاختلاف بينهم هو الفوارق نفسها، وهو ما يجعل اختلافاتهم الحقيقية في النهج الأول غير مرئيةٍ، ينهار منطق التصنيف التدريجي «هذا ما نشاركه، وهنا تبدأ اختلافاتنا». بالنسبة إلى الفيلسوف التحليلي المعرفي اليوم، مع التحول المعرفي، وصلت الفلسفة أخيرًا إلى إدراك التفكير الجاد، تاركةً وراءها التخمينات الميتافيزيقية. بالنسبة إلى الفيلسوف التأويلي، فإن الفلسفة التحليلية هي، على العكس من ذلك، نهاية الفلسفة، الخسارة النهائية للموقف الفلسفي الحقيقي، تحول الفلسفة إلى علم إيجابي آخر. لذلك عندما يصطدم المشاركون في النقاش بهذه الفجوة الأساسية التي تفصل بينهم، فإنَّ لحظةَ «الدكتاتورية» تستوقفهم. وبطريقةٍ متماثلةٍ، ينطبق الشيء نفسه على الديمقراطية السياسية: يصبح بعدها الدكتاتوري واضحًا عندما يتحول النضال إلى صراعٍ حول ميدان النضال نفسه.

ماذا إذًا عن البروليتاريا؟ بقدر ما يكون جانبٌ من جوانب البروليتاريا «غير منسجم»، داخل صرحٍ اجتماعي، فإن العنصر الذي لن يكون له مكانٌ محددٌ بداخله، على الرغم من كونه جزءًا رسميًا من هذا الصرح، هو «الجزء من لاجزءٍ» الذي يرمز للعالمية، إن «دكتاتورية البروليتاريا» تعني: التمكين المباشر للعالمية، بحيث يقرر أولئك الذين هم «جزءٌ من لاجزءٍ» الأسلوب. إنهم يمثلون المساواة العالمية لأسبابٍ شكليةٍ بحت: فهم يفتقرون، كجزءٍ من اللاجزء، إلى السمات الخاصة التي من شأنها

جعل مكانهم شرعيًا داخل الجسم الاجتماعي، فهم ينتمون إلى مجموعة المجتمع دون الانتماء إلى أيٍ من مجموعاته الفرعية؛ على هذا النحو، فإن انتماءهم عالميٌ بشكلٍ مباشرٍ. وهنا يصل منطق تمثيل المصالح الخاصة المتعددة ووساطتها من خلال الحلول الوسط إلى حده الأقصى؛ تتعارض كل دكتاتورية مع منطق التمثيل هذا (وهذا هو السبب في أن التعريف المبسط للفاشية على أنها دكتاتورية الأصول المالية خاطئٌ: لقد كان ماركس يعلم بالفعل أن نابليون الثالث Napoleon III هذا الفاشستي الأصلي، خالف منطق التمثيل). ومن ثمّ، ينبغي للمرء إيضاح حقيقة فزّاعة «ديكتاتورية البروليتاريا»: لأنها في أبسط أشكالها، تمثل اللحظة المضطربة عندما يتم تعطيل شبكة التمثيلات المعقدة بسبب تدخل العالمية المباشر في المجال السياسي. في ما يتعلق بالثورة الفرنسية، وبشكلٍ ملحوظٍ، كان **دانتون** وليس **روبسبير** هو الذي قدم الصيغة الأكثر إيجازًا للتحول التدريجي الضئيل من «دكتاتورية البروليتاريا» إلى عنف الدولة، أو، وفقًا لمصطلحات **بنجامين** Benjamin، من العنف الإلهي إلى العنف الأسطوري: «دعونا نكون مروعين حتى لا يكون الناس مضطرين إلى أن يكونوا كذلك».[19] بالنسبة إلى **دانتون**، كان إرهاب الدولة اليعاقبي الثوري نوعًا من العمل الوقائي، هدفه الحقيقي ليس الثأر من الأعداء ولكن منع العنف «الإلهي» المباشر من جهة «اللامتسرولين» sans-culottes (حركة الكادحين الفقراء التمردية في الثورة) ومن الناس أنفسهم. بعبارةٍ أخرى، لنفعل ما يطلبه الناس حتى لا يفعلوا ذلك بأنفسهم.

نستمد من اليونان القديمة اسمًا لهذا التدخل: الديمقراطية. وهذا يدفعنا للتساؤل عن ماهية الديمقراطية في أبسط حالاتها، إنها ظاهرة بزغت أول مرةٍ في اليونان القديمة عندما لم يطالب أعضاء الديمو (عامة الشعب) (أولئك الذين ليس لديهم مكانٌ محددٌ في الصرح الاجتماعي الهرمي) بأن يُسمع صوتهم فحسب ضد من يتولون السلطة، ولم يحتجوا على الفساد الذي عانوا منه فحسب، بل أرادوا أن يتم الاعتراف بأصواتهم وإدراجها في المجال العام، على قدم المساواة مع الأوليغارشية الحاكمة (حكم الأقلية) والأرستقراطية؛ والأكثر من ذلك، فإن المستبعدين، أولئك الذين ليس لديهم مكانٌ ثابتٌ داخل الصرح الاجتماعي، قدموا أنفسهم على أنهم تجسيدٌ للمجتمع بأسره، للعالمية الحقيقية: «نحن الناس على الرغم من أننا نُعَدّ «اللاشيء»، غير المشمولين في النظام. نحن جميعًا ضد الآخرين الذين يمثلون مصالحهم المميزة فقط». يحدد الصراع السياسي الحقيقي، التوتر بين الهيئة الاجتماعية المنظمة حيث لدى كل جزءٍ مكانه، و «الجزء من لاجزءٍ» الذي يقلق هذا النظام على حساب مبدأ العالمية الفارغ، الذي أطلق **إتيان باليبار** Etienne Balibar عليه اسم égaliberté «المساواة»، المساواة المبدئية بين جميع الناس كمخلوقات ناطقة، وصولًا إلى الـ liumang، «الأشرار» في الصين اليوم، أولئك الذين هُجِّروا وتعويمهم بحريةٍ، ويفتقرون إلى عملهم ومنازلهم، ويفتقرون أيضًا إلى تسجيل هويتهم الثقافية أو الجنسية.

هذا التطابق لجزءٍ من المجتمع من دون مكانٍ محددٍ بكل دقيقٍ بداخله (أو مقاومة المكان التابع المخصص بداخله) مع الكل، هو إشارةٌ أوليةٌ لعملية التسييس، يمكن تمييزها في جميع الأحداث الديمقراطية العظيمة من الثورة الفرنسية (حيث أعلنت السلطة الثالثة le troisième état نفسها متطابقةً مع الأمة على هذا النحو، ضد الأرستقراطية ورجال الدين) إلى نهاية اشتراكية أوروبا الشرقية (حيث

(19) وينطبق الشيء نفسه على ملحدٍ ماجنٍ راديكالي مثل ماركيز دو ساد Marquis de Sade: فقد خمن قراء أعماله الأنقياء مثل بيير كلوسوفسكي Pierre Klossowski منذ زمنٍ طويلٍ أن الإكراه على الاستمتاع الذي يحرك التحرر السادي يتضمن إشارةً خفيةً إلى إلهٍ خفيٍ، إلى ما أسماه لاكان Lacan «الكائن الأسمى للشر»، إلهٌ غامضٌ يطلب أن يتغذى على معاناة الأبرياء.

أعلنـت «المنتديـات» المنشـقة نفسـها ممثلـةً عـن المجتمـع بـأسره ضـد حـزب nomenklatura). بهـذا المعنـى الدقيـق، فـإن السياسـة والديمقراطيـة مترادفتـان: عـدم التسـييس هـو الهـدف الأسـاس للسياسـات المعاديـة للديمقراطيـة دائـمًا وبحكـم تعريفهـا، أي المطالبـة بــ «عـودة الأمـور إلى طبيعتهـا»، مـع تمسك كل فـردٍ بعملـه الخـاص. وهـذا يقودنـا إلى النتيجـة المتناقضـة الحتميـة: «دكتاتوريـة البروليتاريـا» الاسـم الآخـر لعنـف الانفجار الديموقراطـي بحـد ذاتـه. ومـن ثـمّ، فـإن «ديكتاتوريـة البروليتاريـا» هـي المستوى الصفـري الـذي يتـم عنـده تعليـق الفـرق بـين سـلطة الدولـة الشرعيـة وغـير الشرعيـة، أي حيـث تكـون سـلطة الدولـة عـلى هـذا النحـو غـير شرعيـةٍ. قـال **سـانت جاسـت** Saint-Just في تشريـن الثـاني/ نوفمبر 1792: «كل ملـكٍ متمـردٌ ومغتصـبٌ للسـلطة». هـذه العبـارة هـي الركـن الأسـاس في السياسـة التحرريـة: لا يوجـد ملـكٌ «شرعـيٌ» ليـس مغتصبًـا للسـلطة، لأن كونـك ملـكًا في حـد ذاتـه اغتصـابٌ للسـلطة، بنفـس المعنـى بالنسـبة إلى **بـرودون** Proudhon الـذي اعتـبر أن المَلكيـة بحـد ذاتهـا سرقـةٌ. مـا لدينـا هنـا هـو «نفـي النفـي» الهيغـلي، الانتقـال مـن النفـي المباشر البسـيط («هـذا الملـك ليـس ملـكًا شرعيًـا، إنـه مغتصـبٌ») إلى نفـي الـذات المتأصـل («الملـك الحقيقـي» هـو تناقـضٌ لغـويٌ، كونـه ملـك هـو اغتصـاب للسـلطة). لهـذا السـبب، بالنسـبة إلى **روبسـبير**، فـإن محاكمـة الملـك ليسـت محاكمـةً عـلى الإطـلاق:

لا توجـد محاكمـةٌ تُعقـد هنـا، **لويـس** Louis ليـس مدعـىً عليـه، أنتم لسـتم قضـاة، لسـتم كذلـك، لا يمكنكـم أن تكونـوا سـوى رجـال دولـةٍ وممثلـين للأمـة. ليـس لديـك حكـمٌ تعلنـه لصالـح الرجـل أو ضـده، ولكـن لديـك مقيـاس خـلاصٍ (إنقـاذ) عـام تنفـذه، عمـلٌ مـن أعـمال العنايـة الوطنيـة لتؤديـه. [...] كان **لويـس** ملـكًا، وتأسسـت الجمهوريـة: السـؤال الشـهير الـذي تفكـر فيـه سُـوِّيَ بهـذه الكلـمات وحدهـا. خُلِـعَ لويـس عـن العـرش بسـبب جرائمـه؛ نـدد **لويـس** بالشـعب الفرنـسي بوصفـه متمـردًا؛ ولمعاقبتـه طالـب بالاسـتعانة برفاقـه الطغـاة؛ تحقـق النـصر وقـرر الشـعب أنـه هـو المتمـرد: لذلـك لا يمكـن الحكـم عـلى لويـس؛ إمـا أنـه مـدانٌ بالفعـل أو أن الجمهوريـة لم تـبرء سـاحته. إن اقـتراح محاكمـة لويـس Louis، بـأي طريقـة أمكـن القيـام بهـا، كانـت في منزلـة تراجـع نحـو الاسـتبداد الملـكي والدسـتوري؛ إنهـا فكـرةٌ مناهضـةٌ للثـورة، لأنهـا تعنـي وضـع الثـورة نفسـها في موضـع نـزاع. في الواقـع، إذا كان لا يـزال مـن الممكـن محاكمـة **لويـس**، فيمكـن تبرئتـه؛ قـد يكـون بريئًـا. مـاذا أقـول! يفـترض أن يكـون كذلـك حتـى تتـم محاكمتـه. لكـن إذا تمـت تبرئتـه، وإذا كان مـن الممكـن افـتراض أنـه بـريءٌ، مـاذا يحـدث للثـورة؟

يرتكـز هـذا الاقـتران الغريـب بـين الديمقراطيـة والدكتاتوريـة عـلى التوتـر الـذي يتعلـق بفكـرة الديمقراطية ذاتهـا. وهـو مـا أسـمته شـانتال مـوف Chantal Mouffe بــ «المفارقـة الديمقراطيـة» التـي تقلـب بانتظـام تقريبًـا التناقـض الأسـاس للفاشـية السـلطوية: إذا كان رهـان الديمقراطيـة (المؤسسـية) هـو دمـج النضـال المعـادي نفسـه في المجـال المؤسـسي/ التفاضـلي، وتحويلـه إلى تفاعـل منظـم، فـإن الفاشـية تمـضي في الاتجـاه المعاكـس. بينـما الفاشـية، في نمـط نشـاطها، تقـود المنطـق المعـادي إلى أقـصى حـدوده (نتحـدث عـن «الـصراع حتـى المـوت» بينهـا وبـين أعدائهـا، والحفـاظ دائـمًا عـلى -إن لم يكـن تحقيـق- حـدٍ أدنى مـن التهديـد غـير المؤسـسي بالعنـف، ناجـم عـن «ضغـطٍ مبـاشرٍ مـن الشـعب» يتجـاوز القنـوات القانونيـة والمؤسسـية المعقـدة)، يفـترض كهـدفٍ سـياسيٍ لـه عـلى وجـه التحديـد عكـس ذلـك، أي هيئـةٍ اجتماعيـةٍ هرميـةٍ منظمـةٍ جـدًا (لا عجـب أن الفاشـية دائمـةً الاعتـماد عـلى الاسـتعارات العضويـة- النقابيـة). يمكـن تقديـم هـذا التناقـض بشـكلٍ جيـدٍ وفقًـا لـشروط التعـارض اللاكاني Lacanian بـين «موضـوع النطـق» و«موضـوع (المحتـوى) المعلـن»: بينـما

تعـترف الديمقراطيـة بالنضـال المعـادي كهـدفٍ لهـا (في **لاكانيـس** Lacanese: محتـواه كـما هـو معلـنٌ) تتسـم إجراءاتهـا بأنهـا منظمـةٌ منهجيـة؛ بينـما الفاشـية، عـلى العكـس مـن ذلـك، تحـاول فـرض هـدف الانسـجام الهرمـي مـن خـلال وسـائل العـداء الجامـح.

بطريقـةٍ متجانسـةٍ، يتجلى تجسـيد هـذا التناقـض بغمـوض الطبقـة الوسـطى (التناقـض الذي وصفـه ماركس بالفعـل عـلى لسـان **بـرودون** Proudhon) بشـكلٍ أفضـل مـن خـلال الطريقـة التـي يرتبـط بهـا بالسياسـة: مـن ناحيـة، الطبقـة الوسـطى ضـد التسـييس، يريـدُّون الحفـاظ عـلى أسـلوب حياتهـم، وتركهـم للعمـل وعيـش حياتهـم بسـلام فحسـب (وهـذا هـو السـبب في أنهـم يميلـون إلى دعـم الانقلابـات الاسـتبدادية التـي تعـد بوضـع حـدٍ للتعبئـة السياسـية المجنونـة للمجتمـع، بحيـث يمكـن للجميـع العـودة إلى أعمالهـم الملائمـة). مـن ناحيـةٍ أخـرى، إنهـم -تحـت سـتار الغالبيـة الأخلاقيـة الوطنيـة النشـطة- المحرضـون الرئيسـون عـلى التعبئـة الجماهيريـة الشـعبية (تحـت سـتار الشـعبوية اليمينيـة يقـال، في فرنسـا الحاليـة، إن القـوة الوحيـدة التـي تسـبب الإزعـاج لـلإدارة الإنسـانية التكنوقراطيـة مـا بعـد السياسـية، هـي جبهـة لوبـان le Pen الوطنيـة.

هنـاك جانبـان أساسـيان للديمقراطيـة ولا يمكـن اختزالهـما: الفـرض العنيـف للمسـاواة عـلى أولئـك «الزائديـن عـن الحاجـة»، «جـزءٌ مـن لا جـزء»، أولئـك الذيـن عـلى الرغـم مـن أنهـم مدرجـون رسـميًا في الـصرح الاجتماعي، إلا أنـه ليـس لديهـم مـكانٌ محـددٌ بداخلـه؛ والإجـراء الشـامل المنظـم (إلى حـدٍ مـا) المتمثـل في اختيـار مـن سيمارس السـلطة. كيـف ترتبـط هـذه الأطـراف ببعضهـا البعـض؟ مـاذا لـو كانـت الديمقراطيـة بالمعنـى الثـاني (الإجـراء المنظـم لتسـجيل «صـوت الشـعب») هـي في نهايـة المطـاف دفـاعٌ ضـد نفسـها، ضـد الديمقراطيـة بمعنـى التدخـل العنيـف لمنطـق المسـاواة الـذي يزعـج الأداء الهرمـي للـصرح الاجتماعي، محاولـة إعـادة تفعيـل هـذا الفائـض، لجعلـه جـزءًا مـن الإدارة الطبيعيـة للـصرح الاجتماعـي؟

ومـن ثـمّ، فـإن المشـكلة هـي: كيفيـة تنظيـم/ إضفـاء الطابـع المؤسـسي عـلى الدافـع الديمقراطـي القائـم عـلى المسـاواة العنيفـة جـدًا، وكيفيـة الحيلولـة دون إغراقـه في الديمقراطيـة بالمعنـى الثـاني للمصطلـح (إجـراءٌ منظـمٌ)؟ إذا لم تكـن هنـاك طريقـةٌ للقيـام بذلـك، فـإن الديمقراطيـة «الأصيلـة» تظـل لحظـة فـورةٍ طوباويـةٍ يجـب تطبيعهـا، في صبـاح اليـوم التـالي الـذي يـضرب بـه المثـل.[20]

وهكـذا فـإن اقـتراح **أورويـل** Orwell أن «الديمقراطيـة هـي الإرهـاب» هـو بالتـالي «حكـمٌ لا نهائـيٌ» للديمقراطيـة، وهـو الهويـة التأمليـة الأعـلى. يضيـع هـذا البعـد في مفهـوم **كلـود ليفـورت** Claude Lefort للديمقراطيـة عـلى أنهـا تنطـوي عـلى مـكانٍ فـارغٍ للسـلطة، والفجـوة التأسيسـية بـين مـكان السـلطة والـوكلاء المحتملـين الذيـن، لفـترةٍ محـدودةٍ، يمكـن أن يشـغلوا ذلـك المـكان. ومـن المفارقـات، أن الفرضيـة الأساسـية للديمقراطيـة ليسـت فقـط أنـه لا يوجـد عامـلٌ سـياسيٌ لـه حـقٌ «طبيعـيٌ» في السـلطة، ولكـن بشـكلٍ أكثـر راديكاليـة، أن «النـاس» أنفسـهم، المصـدر النهائـي للسـلطة السـيادية في الديمقراطيـة، لا وجـود لهـم ككيـانٍ جوهـريٍ. في الطريقـة الكانطيـة Kantian، فـإن المفهـوم الديمقراطـي عـن «الشـعب» مفهـومٌ سـلبيٌ، مفهـومٌ تنحـصر مهمتـه بمجـرد تعيـين حـدٍ معـينٍ: فهـو يحظـر عـلى أي عنـصرٍ فاعـلٍ محـددٍ أن يحكـم بسـيادةٍ كاملـةٍ. (اللحظـة الوحيـدة التـي يكـون فيهـا «الشـعب حيًـا» هـي عنـد مشـاركتهم في الانتخابـات الديمقراطيـة، وهـي بالضبـط لحظـة تفـكك الـصرح الاجتماعـي بأكملـه في الانتخابـات، يتـم اختـزال «النـاس» في مجموعـةٍ ميكانيكيـةٍ مـن الأفـراد) الادعـاء أن النـاس موجـودون بالفعـل، هـي البديهيـة الأساسـية لــ «الشـمولية»،

(20) Quoted in Simon Schama, Citizens (New York: Viking Penguin 1989), p. 706-707.



وخطـأ «الشـمولية» مماثـلٌ تمامًـا لإسـاءة اسـتخدام كانـط («مغالطـة») للسـبب السـياسي: «الشـعب موجـودٌ» مـن خـلال عنصرٍ فاعـلٍ سـياسي محـددٍ، يتـصرف كـما لـو أنـه يجسـد بشـكلٍ مبـاشرٍ (لا يعيـد فقـط تقديـم) الشـعب، وإرادتـه الحقيقيـة (الحـزب الشـمولي وقائـده)، أي بمصطلحـات النقـد التجـاوزي، كتجسـيدٍ ظاهـري مبـاشرٍ للشـعب النومينـي (الميتافيزيقـي). وُضِّـحَ الرابـط الظاهـر بـين مفهـوم الديمقراطيـة هـذا ومفهـوم **لاكان** Lacan عـن تناقـض «التغيـير الجـذري» مـن جهـة **جـاك آلان ميللـر** Jacques-Alain Miller، مـن ضمـن آخريـن:

هـل «الديمقراطيـة» دلالـةٌ رئيسـةٌ؟ مـن دون أي شـكٍ. إنهـا الدلالـة الرئيسـية التـي تقـول إنـه لا توجـد دلالـةٌ رئيسـةٌ، عـلى الأقـل ليسـت دالًا رئيسًـا يمكـن أن يصمـد بمفـرده، إن كل دالٍ رئيـسٍ يجـب أن يـدرج نفسـه بحكمـةٍ بـين الآخريـن. الديمقراطيـة بالنسـبة إلى **لاكان** هـي S الـذات المتعاليـة مـن A الـذات المحظـورة، التـي تقـول: أنـا الـدال عـلى حقيقـة أن الآخـر لديـه فجـوةٌ، أو أنـه غـير موجـودٍ.[21]

بالطبـع، يـدرك **ميلـر** أن كل دلالـةٍ رئيسـةٍ تشـهد عـلى حقيقـة أنـه لا يوجـد دالٌ رئيـسٌ، ولا آخـر مـن الآخـر، وأن هنـاك نقـصٌ في الآخـر، ومـا إلى ذلـك. تحـدث الفجـوة ذاتهـا بـين S1 و S2 بسـبب هـذا النقـص (كـما الحـال مـع الله عنـد **سـبينوزا** Spinoza، الدلالـة الرئيسـة بالتعريـف، تمـلأ الفـراغ في سلسـلة الـدالات «العاديـة»). الفـرق هـو أنـه، مـع الديمقراطيـة، يتـم إدراج هـذا النقـص بشـكلٍ مبـاشرٍ في الـصرح الاجتماعـي، ويتـم إضفـاء الطابـع المؤسـسي عليـه في مجموعـةٍ مـن الإجـراءات والقوانـين. فـلا عجـب أن يقتبـس **ميللـر** Miller بموافقـة **مارسـيل غوشـيه** Marcel Gauchet كيـف أن الحقيقـة في الديمقراطيـة لا تقـدم سـوى نفسـها «في الانقسـام والتحلـل» (ولا يسـع المـرء إلا أن يلاحـظ بسـخريةٍ كيـف قـدم **سـتالين** Stalin و**مـاو** Mao الادعـاء نفسـه، عـلى الرغـم مـن تحـولٍ «شـمولي»: في السياسـة، لا تظهـر الحقيقـة إلا مـن خـلال انقسـامات الـصراع الطبقـي القاسـية).

مـن السـهل أن نلاحـظ كيـف يمكـن لجانـب الديمقراطيـة «الإرهـابي» مـن داخـل هـذا الأفـق الكانطـي للديمقراطيـة، أن يفـرض المسـاواة العنيفـة لأولئـك «الزائديـن عـن الحاجـة»، «جـزءٌ مـن لا جـزءٍ»، وأن يظهـر فقـط عـلى أنـه تشـويهٌ «شـموليٌ»، أي كيـف –ضمـن هـذا الأفـق– طُمِـسَ الخـط الـذي يفصـل الانفجـار الديمقراطـي الحقيقـي للإرهـاب الثـوري عـن نظـام الحـزب الواحـد «الشـمولي» (أو، بمصطلحـاتٍ رجعيـةٍ، الخـط الـذي يفصـل بـين «نظـام الرعـاع الغوغائـي» وقمعـه الوحـشي للغوغـاء). (يمكـن للمـرء، بالطبـع، أن يجـادل في أن «حكـم الغوغـاء» المبـاشر غـير مسـتقرٍ بطبيعتـه وتتحـول بالـضرورة إلى نقيضـه، اسـتبداد يـمارَس عـلى الأسـلوب نفسـه؛ ومـع ذلـك، فـإن هـذا التحـول لا يغـير بـأي حـالٍ مـن الأحـوال حقيقـة أننـا، عـلى وجـه التحديـد، نتعامـل مـع تحـولٍ، ومنعطـف تحـولٍ) تعامـل **فوكـو** Foucault مـع هـذا التحـول في كتاباتـه

---

(21) الفـخ الـذي ينبغـي لنـا تجنبـه هنـا هـو معارضـة هذيـن القطبيـن علـى أنهمـا «الجيـد» مقابـل «السـيئ»، أي رفـض الإجـراء الديمقراطـي المؤسسـاتي بوصفـه «تحجـر» للتجربـة الديمقراطيـة البدائيـة. مـا يهـم حقـًا هـو الدرجـة التـي نجـح بهـا الانفجـار الديمقراطـي فـي إضفـاء الطابـع المؤسسـي وتطبيقـه علـى النظـام الاجتماعـي. ليـس فقـط الانفجـارات الديمقراطيـة هـي التـي يمكـن لمـن فـي السـلطة الوصـول إليهـا بسـهولة، حيـث أن النـاس «فـي اليـوم التالـي» يسـتيقظون فـي واقـع علاقـات القـوة الرزيـن الـذي أعيـد تنشـيطه بدمـاء ديمقراطيـة جديـدة (وهـذا هـو السـبب فـي أن مـن هـم فـي السـلطة يحبـون «انفجـارات الإبـداع» مثـل انفجـار أيـار/ مايـو 1968)؛ فـي كثيـر مـن الأحيـان، الإجـراء الديمقراطـي «المتحجـر» الـذي تسـتمر الغالبيـة فـي التمسـك بـه كتمسـكهم بــ«رسـالة الميـت»، هـو الدفـاع الوحيـد المتبقـي ضـد انقضـاض عواطـف الجماهيـر «الشـمولية».

عـن الثـورة الإيرانيـة، حيـث يعـارض الواقـع التاريخـي لعمليـةٍ معقـدةٍ مـن التحـولات الاجتماعيـة والثقافيـة والاقتصاديـة والسياسـية، ومـا إلى ذلـك، إلى حـدث الثـورة السـحري الـذي يعلـق بطريقـةٍ أو بأخـرى بيـت العنكبـوت للسـببية التاريخيـة. إنـه غـير قابـل للاختـزال بالنسـبة إليهـا:

الإنسـان المتمـرد عـصيٌّ عـلى التفسـير في النهايـة. يجـب أن يكـون هنـاك اجتثـاثٌ يعيـق مجريـات التاريـخ، وسلسـلة أسـبابه الطويلـة التـي تجعـل الإنسـان يفضـل «حقـًا» خطـر المـوت عـلى حقيقـة الاضطـرار إلى الانصيـاع[22].

يجـب أن يكـون المـرء مـدركًا للدلالـة الكانطيـة لهـذه الافتراضـات: فالثـورة هـي فعـل حريـةٍ يعلـق موقتًـا وشـائج السـببية التاريخيـة، أي في الثـورة، يتضـح البعـد النومينـي. المفارقـة، بالطبـع، هـي أن هـذا البعـد النومنـالي يتطابـق مـع نقيضـه، مـع السـطح النقـي لظاهـرةٍ مـا: لا يظهـر النومينـون فقـط، فالنومينـال، في ظاهـرةٍ مـا، غـير قابـلٍ للاختـزال في الشـبكة السـببية للواقـع الـذي ولّـد هـذه الظاهـرة باختصـارٍ، النومينـون ظاهـرةٌ قائمـةٌ. هنـاك ارتبـاطٌ واضـحٌ بـين خاصيـة هـذه الظاهـرة غـير القابلـة للاختـزال، وبـين مفهـوم **دولـوز** Deleuze للحـدث بوصفـه تدفقـًا للصـيرورة، وبوصفـه ظهـورًا سـطحيًا لا يمكـن اختزالـه في أسـبابه «الماديـة». كان رده عـلى النقـاد المحافظـين الذيـن اسـتنكروا نتائـج الاضطـراب الثـوري الفعليـة البائسـة وحتـى الراعبـة، أنهـم محجوبـين عـن بُعـد الصـيرورة:

مـن المألـوف هـذه الأيـام إدانـة أهـوال الثـورة. لا شيء جديـد، تتخلـل الرومانسـية الإنكليزيـة تأمـلاتٍ في **كرومويـل** Cromwell تشـبه إلى حـدٍ بعيـدٍ تأمـلات سـتالين الحاليـة. يقولـون إن نتيجـة الثـورات سـيئةٌ. لكنهـم يخلطـون باسـتمرارٍ بـين شـيئين مختلفـين، الطريقـة التـي تتحـول بهـا الثـورات تاريخيًـا، وصـيرورة الشـعب الثوريـة. هـذه تتعلـق بمجموعتـين مختلفتـين مـن النـاس، يكمـن أمـل النـاس الوحيـد في الصـيرورة الثوريـة: الطريقـة الوحيـدة للتحـرر مـن خزيهـم أو الاسـتجابة لمـا لا يطـاق[23].

يشير **دولوز** Deleuze هنا إلى الانفجارات الثورية بطريقةٍ موازيةٍ تمامًا لانفجارات **فوكو** Foucault:

لم تشـهد الحركـة الإيرانيـة «قانـون» الثـورات الـذي مـن شـأنه، كـما يقـول البعـض، أن يجعـل الطغيـان الـذي يسـكنها سرًا بالفعـل يعـاود الظهـور بموجـب حماسـة الجماهـير المتهـورة. إن مـا شـكّل الجـزء الأكثـر داخليـةً والأكثـر كثافـةً مـن الانتفاضـة لامسـت، بطريقـةٍ غـير وسـيطةٍ، رقعـة شـطرنج سياسـيةٍ مكتظـةٍ بالفعل، لكـن هـذا الاتصـال ليـس هويـةً. إن روحانيـة أولئـك الذيـن كانـوا في طريقهـم إلى حتفهـم لا تتشـابه عـلى الإطـلاق مـع رجـال الديـن الأصوليـين المتعطشـين للدمـاء. يريـد رجـال الديـن الإيرانيـين إضفـاء الشرعيـة عـلى نظامهـم مـن خـلال مغـزى الانتفاضـة. لا يختلـف الأمـر في حالـة تشـويه حقيقـة الانتفاضـة عـلى أسـاس وجـود حكومـة مـلالي اليـوم. في الحالتـين، هنـاك «خـوفٌ»، خـوفٌ ممـا حـدث في الخريـف المـاضي في إيـران، وهـو شيءٌ لم يشـهد العـالم مثيـلًا لـه لفـترةٍ طويلـةٍ[24].

فوكـو هنـا عمليًـا هـو **دولـوز**: مـا يهمـه ليـس الأحـداث الإيرانيـة عـلى مسـتوى الواقـع الاجتماعـي الفعلي

(22) Jacques-Alain Miller, Le Neveau de Lacan (Verdier 2003), p. 270.

(23) Janet Afary and Kevin B. Anderson, Foucault and the Iranian Revolution (Chicago: The University of Chicago Press 2005), p. 263.

(24) Gilles Deleuze, Negotiations (New York: Columbia University Press 1995), p. 171.



وتفاعلاته السببية، ولكن السطح الشبيه بالحدث، والافتراضية الخالصة لـ «شرارة الحياة» التي تفسر فقط تفرد الحدث. ما حدث في إيران بين فترتين من الواقع الاجتماعي لم يكن انفجار الشعب ككيانٍ جوهريٍ له مجموعةٌ من الخصائص، ولكن كان التحول إلى بشرٍ. ومن ثمّ، فإن المسألة ليست في تحول علاقات القوة والسيطرة بين الفاعلين الاجتماعيين السياسيين الفعليين، وإعادة توزيع الرقابة الاجتماعية، وما إلى ذلك، بل حقيقة تجاوزٍ –أو بالأحرى إلغاءٌ موقتٌ– هذا المجال بالذات، من ظهور مجالٍ مختلفٍ تمامًا من «الإرادة الجماعية» كحدثٍ حسيٍ خالصٍ يتم فيه طمس جميع الاختلافات، وجعلها غير ذات صلةٍ. مثل هذا الحدث ليس جديدًا فقط في ما يتعلق بما كان يحدث من قبل، إنه جديدٌ «في حد ذاته» ومن ثمّ يبقى جديدًا إلى الأبد.

على هذه الخلفية يمكن للمرء أن يصوغ نقدًا لجماليات السياسة عند **جاك رانسير** Jacques Rancière، لفكرته عن البعد الجمالي للفعل السياسي الصحيح: يعيد الانفجار الديمقراطي وضع نظام «ضبط» الفضاء الاجتماعي الهرمي المعمول به، ويقدم مشهدًا لنظامٍ مختلفٍ، لجزءٍ مختلفٍ من الفضاء العام[25]. في «مجتمع مشهد» اليوم، فقدت إعادة التشكيل الجمالي هذه بُعدها التخريبي: يمكن بسهولةٍ أن يتم الاستيلاء عليها من خلال النظام القائم. المهمات الحقيقية ليست الانفجارات الديمقراطية اللحظية التي تقوض نظام «تنظيم المجتمع» القائم، وإنما البعد الذي حدده **باديو** Badiou على أنه بُعد «الإخلاص» للحدث: كيفية ترجمة/ إدراج الانفجار الديمقراطي في النظام «الضبط» الإيجابي، كيف نفرض على الواقع الاجتماعي نظامًا جديدًا دائمًا. هذا تمامًا هو البعد «الإرهابي» لكل انفجارٍ ديمقراطيٍ حقيقيٍ: الفرض الصارم لنظامٍ جديدٍ. وهذا هو السبب في أنه بينما يحب الجميع التمردات الديمقراطية، وإنجازات الإرادة الشعبية المذهلة/ الاحتفالية، ينشأ القلق عندما تريد هذه الإرادة أن تستمر، لإضفاء الطابع المؤسسي على نفسها، وكلما كان التمرد أكثر «أصالةً»، زاد «الإرهاب» في هذه المؤسسات. وعلى هذا المستوى ينبغي للمرء أن يبحث عن اللحظة الحاسمة للعملية الثورية: على سبيل المثال، في حالة ثورة تشرين الأول/ أكتوبر، لا يتعلق الأمر بالانفجار الذي حدث بين عامي 1917 و1918، ولا حتى بالحرب الأهلية التي تلت ذلك، ولكن بالتجارب المكثفة في أوائل عام 1920، والمحاولات (اليائسة، السخيفة في كثيرٍ من الأحيان) لابتكار طقوسٍ جديدةٍ للحياة اليومية: بماذا نستبدل إجراءات زيجات وجنازات ما قبل الثورة؟ كيف ننظم تفاعلًا أكثر شيوعًا في معملٍ ما، أو في بناءٍ سكنيٍ؟ على هذا المستوى، على عكس «الإرهاب المجرد» للثورة السياسية «الكبرى»، يميل المرء إلى استدعاء «الإرهاب الملموس» المتمثل في فرض نظامٍ جديدٍ على الحياة اليومية، وفشل اليعاقبة، وكل من الثورة السوفياتية والصينية في النهاية، وبالتأكيد ليس بسبب عدم وجود محاولاتٍ في هذا الاتجاه. لم يكن اليعاقبة في أفضل حالاتهم في مسرحيات الإرهاب، ولكنهم كانوا كذلك في انفجارات الخيال السياسي الطوباوية لإعادة تنظيم الحياة اليومية: كل شيءٍ كان هناك، اقتُرِحَ في مسار النشاط المحموم الذي تكشف في غضون عامين، من التنظيم الذاتي للنساء إلى المساكن الجماعية التي سيتمكن فيها المسنون من قضاء سنواتهم الأخيرة في سلامٍ وكرامةٍ. (فماذا عن محاولة **روبسبير** السخيفة إلى حدٍ ما لفرض دينٍ مدنيٍ جديدٍ يمجّد كائنًا أسمى؟ صاغ **روبسبير** بحد ذاته بإيجازٍ، السبب الرئيس لمعارضته للإلحاد: «الإلحاد أرستقراطيٌ»)[26].

---

(25) Afary and Anderson, op.cit., p. 265.

(26) See Jacques Ranciére, The Politics Of Aesthetics: The Distribution of the Sensible (London: Continuum 2004).

(كان الإلحاد بالنسبة إليه أيديولوجية الأرستقراطيين المتهكمين الذين فقدوا كل إحساسٍ بالمهمة التاريخية).

والنتيجة القاسية التي يجب قبولها هنا هي أن هذا الإفراط في ديمقراطية المساواة على الإجراء الديمقراطي لا يمكن إلا أن «يضفي الطابع المؤسسي» على نفسه تحت ستار نقيضه، كإرهابٍ ديمقراطي ثوري. إذًا، مرةً أخرى، كيف نعيد اختراع رعب الوقت الحالي؟ في كتابه Logiques des mondes **منطق العوالم**، يشرح ألان باديو[27] الفكرة الأبدية لسياسات العدالة الثورية -مستمدًا العمل من «المشرعين» الصينيين القدامى، ثم من اليعاقبة Jacobins وصولًا إلى **لينين** و**ماو**- أنها تتكون من أربع مراحل: الطوعية (الاعتقاد أن المرء يستطيع «تحريك الجبال»، ويتجاهل القوانين والعقبات «الموضوعية»)، الإرهاب (إرادةٌ قاسيةٌ لسحق عدو الشعب) وعدالة المساواة (فرضها الوحشي الفوري، مع عدم فهم «الأحوال المعقدة» التي يُزعم أنها تجبرنا على المضي قدمًا تدريجيًا) وأخيرًا وليس آخرًا، الثقة في الشعب. يكفي أن نتذكر مثالين هنا، **روبسبير** نفسه، «حقيقته العظيمة» («سمة الحكومة الشعبية هي أن تكون واثقة من الناس، وصارمةً تجاه نفسها»)، ونقد **ماو** لمشكلات **ستالين** الاشتراكية الاقتصادية في الاتحاد السوفياتي USSR، حيث يصف وجهة نظر **ستالين** أنها «خاطئةٌ تمامًا تقريبًا. والخطأ الأساس هو عدم الثقة بالفلاحين»[28]. وهل الطريقة الوحيدة الملائمة لمواجهة خطر الكارثة البيئية التي تلوح في أفقنا، ليست بالضبط مزيجًا هذه المراحل الأربع؟ المطلوب هو:

- عدالة مساواةٍ صارمةٌ (يجب على جميع الأشخاص دفع الثمن نفسه في حالات التنازل النهائية، أي على المرء أن يفرض المعايير العالمية نفسها لاستهلاك الفرد من الطاقة، وانبعاثات ثاني أكسيد الكربون، وما إلى ذلك؛ لا يجب السماح للدول المتقدمة بتسميم البيئة بالمعدل الحالي، وإلقاء اللوم على دول العالم الثالث النامية، من البرازيل إلى الصين، لتدمير بيئتنا المشتركة من خلال تنميتها السريعة)؛
- الإرهاب (العقاب القاسي لكل من ينتهك تدابير الحماية المفروضة، بما في ذلك القيود الصارمة المفروضة على «الحريات» الليبرالية، والرقابة التكنولوجية على منتهكي القانون المحتملين)؛
- الطوعية (الطريقة الوحيدة لمواجهة تهديد الكارثة البيئية، من خلال قراراتٍ جماعيةٍ واسعة النطاق ستتعارض مع المنطق الجوهري «التلقائي» للتطور الرأسمالي، إنها ليست مسألة مساعدة النزعة التاريخية أو ضرورة إدراك ذاتها، ولكن من أجل «إيقاف قطار التاريخ» الذي يسير نحو حافة كارثةٍ عالميةٍ.
- وأخيرًا وليس آخرًا، كل هذا بالاقتران مع الثقة بالشعب (الرهان على أن الغالبية العظمى من الشعب يدعمون هذه الإجراءات الصارمة، ويُعدّونها خاصةً بهم، ومستعدين للمشاركة في تطبيقها). لا ينبغي للمرء أن يخاف من التأكيد -كمزيج من الرعب والثقة بالشعب- على إعادة تنشيط إحدى شخصيات الإرهاب الثوري المتكافئ، «المُخبِر» الذي يبلّغ عن الجناة للسلطات. (سابقًا، في قضية فضيحة إنرون Enron، كانت مجلة تايم Time محقةً في الاحتفال بالمطلعين الذين أبلغوا السلطات المالية

(27) Maximilien Robespierre, Oeuvres Complètes (Paris: Ernest Leroux 1910-1967, Vol. 10), p. 195.

(28) See Alain Badiou, Logiques des mondes, «Introduction.»

عـن معلومـاتٍ، كأبطـالٍ عامـين حقيقيـين)[29].

بالعـودة إلى أوائـل القـرن السـابع عـشر، بعـد إنشـاء نظـام **شـوغون** shogun، اتخـذت اليابـان قـرارًا جماعيًـا فريـدًا لعـزل نفسـها عـن الثقافـة الأجنبيـة ومتابعـة مسـارها الخـاص لحيـاةٍ تحتـوي عـلى تكاثـرٍ متـوازنٍ، مـع التركيـز عـلى الصقـل الثقـافي، وتجنـب التوسـع الجامـح. هـل كانـت الفـترة التـي تلـت ذلـك واسـتمرت حتـى منتصـف القـرن التاسـع عـشر، مجـرد حلـم انعـزالي قـام العميـد البحـري بـيري عـلى متـن السـفينة الحربيـة الأميركيـة بإيقـاظ اليابـان منـه بقسـوةٍ؟ مـاذا لـو كان الحلـم أنـه يمكننـا الاسـتمرار إلى أجـلٍ غـير مسـمىً في مذهبنـا التوسـعي؟ مـاذا لـو احتجنـا جميعًـا إلى تكـرار القـرار اليابـاني، مـع مراعـاة مـا يقتضيـه اختـلاف الحـال، وقررنـا بشـكلٍ جماعـي التدخـل في تنميتنـا الطبيعيـة الزائفـة، لتغيـير اتجاههـا؟ تكمـن المأسـاة في أن فكـرةً مثـل هـذا القـرار الجماعـي قـد فقـدت مصداقيتهـا اليـوم. ينبغـي لنـا ألا ننسـى تفـكك اشـتراكية الدولـة قبـل عقديـن مـن الزمـن، وفي الوقـت نفسـه تقريبًـا، تعرضـت أيديولوجيـا دولـة الرفاهيـة الاجتماعيـة الديمقراطيـة الغربيـة أيضًـا لضربـةٍ حاسـمةٍ، كـما أنهـا توقفـت عـن العمـل كخيـالٍ قـادرٍ عـلى إثـارة أتبـاع متحمسـين جماعيـين. الفكـرة القائلـة إن «زمـن دولـة الرفاهيـة قـد ولى، هـي اليـوم حكمـةٌ مقبولـةٌ عمومًـا. مـا تشـترك فيـه هاتـان الأيديولوجيتـان المهزومتـان، هـو الفكـرة المتمثلـة بـأن الإنسـانية كموضـوع جماعـي لديهـا القـدرة عـلى الحـد بطريقـةٍ مـا مـن التنميـة الاجتماعيـة والتاريخيـة غـير الشـخصية ومجهولـة الهويـة، لقيادتهـا إلى الاتجـاه المرغـوب.

اليـوم، يتـم رفـض مثـل هـذه الفكـرة بسرعـةٍ بوصفهـا «أيديولوجيـة» و/ أو «شـمولية»: يُنظـر مـرة أخـرى إلى العمليـة الاجتماعيـة عـلى أنهـا خاضعـةٌ لسـيطرة مصـيرٍ مجهـولٍ خـارج نطـاق السـيطرة الاجتماعيـة. يُقـدَم نهـوض الرأسـمالية العالميـة لنـا عـلى أنـه مصـيرٌ محتـومٌ لا يمكـن لأحـدٍ أن يناضـل ضـده، فإمـا أن يتكيـف المـرء معـه، أو يخـرج عـن مسـار التاريـخ، ويتـم سـحقه. الـشيء الوحيـد الـذي يمكـن المـرء القيـام بـه هـو جعـل الرأسـمالية العالميـة إنسـانيةً قـدر الإمـكان، للنضـال مـن أجـل «رأسـماليةٍ عالميـةٍ ذات وجـهٍ إنسـاني» (في النهايـة، هـذا هـو الطريـق الثالـث، -أو بالأحـرى، مـا كان عليـه-). سـيتعين كـسر حاجـز الصـوت هنـا، وسـيتعين المخاطـرة مـن أجـل الموافقـة عـلى قـراراتٍ جماعيـةٍ كبـيرةٍ مـرةً أخـرى. ربـما يكـون هـذا هـو الإرث الرئيـس الـذي تركـه **روبسـبير** ورفاقـه لنـا اليـوم.

قبـل لحظـاتٍ مـن وفـاة **روبسـبير**، لاحـظ السـيّاف أن رأسـه لـن يتناسـب مـع المقصلـة مـع الضـمادات المسـتعملة عـلى جـروح فكـه، لذلـك قـام بنزعهـا بوحشـيةٍ؛ مـن حنجـرة **روبسـبير** المتمزقـة صـدرت صرخـةٌ خارقـةٌ مروعـةٌ، تـم إيقافهـا فقـط عندمـا سـقط النصـل عـلى رقبتـه. إن مكانـة هـذه الصرخـة الأخـيرة أسـطوريةٌ: فقـد أدت إلى ظهـور مجموعـة تفسـيراتٍ كاملـة، معظمهـا عـلى غـرار الـصراخ اللاإنسـاني الراعـب للـروح الطفيليـة الشريـرة التـي تشـير إلى احتجاجهـا الواهـن عندمـا تفقـد حيازتهـا لجسـمها البـشري المضيـف؛ كـما لـو قـام **روبسـبير**، في هـذه اللحظـة الأخـيرة، بإضفـاء الطابـع الإنسـاني عـلى نفسـه، نابـذًا شـخصية الفضيلـة الثوريـة المجسـدة، وظهـر كإنسـانٍ خائـفٍ بائـسٍ.

الصـورة الشـعبية لــ **روبسـبير** صـورةٌ مقتبسـةٌ عـن الرجـل الفيـل: فبينـما كان للأخـير جسـدٌ مشـوهٌ بشـكلٍ رهيـبٍ إلا أنـه يخفـي روحًـا لطيفـةً وذكيـةً، كان **روبسـبير** شـخصًا لطيفًـا ومهذبًـا، يخفـي عزيمـةً قاسـيةً جليديـةً

(29) تكمـن اللقطـة، بالطبـع، في غمـوض «النـاس»: هـل الأشـخاص الموثـوق بهـم هـم الأفـراد «التجريبيـون» أم الشـعب، الذيـن يمكـن نيابـةً عنهـم تحويـل الإرهـاب نيابـةً عـن الشـعب ضـد أعـداء الشـعب إلى إرهـابٍ ضـد الأفـراد أنفسـهم؟ ألا يوفـر التحـدي البيئـي فرصـةً فريـدةً لإعـادة اختـراع هـذه «الفكـرة الأبديـة»؟

أشارت إليها عيناه الخضراوان. على هذا النحو، يخدم **روبسبير** تمامًا الليبراليين المناهضين للاستبداد اليوم، والذين لم يعودوا في حاجةٍ إلى تصويره على أنه وحشٌ قاسٍ بابتسامةٍ شريرةٍ ساخرةٍ، كما كان الحال مع الرجعيين في القرن التاسع عشر: الجميع مستعدٌ للاعتراف بنزاهته الأخلاقية وتفانيه الكامل للقضية الثورية، حيث أن نقاءه هو المشكلة وسبب كل المتاعب، كما يشير عنوانٌ آخر لسيرةٍ ذاتيةٍ عن **روبسبير** للناقدة والكاتبة البريطانية **روث سكور** Ruth Scurr «النقاء القاتل».[30] عناوين بعض مراجعات الكتاب تدل على: «الإرهاب يرتدي معطفًا أخضر بحريًا»، «الإرهابي الصالح»، «جلاد الفضيلة الشيطاني»، ويتفوق عليهم جميعًا **غراهام روب** Graham Robb «البحر الأخضر، مجنونٌ مثل سمكةٍ» (في صحيفة الديلي تلغراف، 6 أيار/ مايو 2006). وحتى لا تفوت هذه المسألة أحدًا، ترسم **أنطونيا فريزر** Antonia Fraser في مراجعتها، «درسًا مخيفًا لنا اليوم»: كان **روبسبير** شخصيًا صادقًا ومخلصًا، ولكن «إراقة الدماء بسبب هذا الرجل الصادق» تحذرنا بالتأكيد من أن الإيمان باستقامتك مع استبعاد كل شيءٍ آخر، يمكن أن يكون خطرًا بقدر دوافع الطاغية المتعمدة الأكثر تشاؤمًا».[31] كم نحن سعداء![32]، نحن الذين نعيش في ظل المتلاعبين بسخريةٍ بالرأي العام، وليس في ظل الأصوليين المسلمين المخلصين المستعدين للانخراط الكامل في مشاريعهم، ما أفضل دليلٍ على البؤس الأخلاقي والسياسي لعصرنا الذي يتمثل دافع التعبئة النهائي له في سوء الظن في الفضيلة! ألا يجب أن نؤكد على الإيمان البسيط بفكرة الحرية الأبدية التي تستمر خلال كل الهزائم، ضد هذه الواقعية الانتهازية، والتي من دونها، كما كان واضحًا لـ **روبسبير**، فإن الثورة «مجرد جريمةٍ صاخبةٍ تدمر جريمةً أخرى»، الإيمان الذي عُبِّرَ عنه بشكلٍ مؤثرٍ في خطاب Robespierre الأخير، في الثامن من الشهر الحادي عشر من التقويم الجمهوري 1994، في اليوم السابق لاعتقاله وإعدامه:

ولكن هناك، ويمكنني أن أؤكد لكم، أرواح طاهرة وتشعر؛ الإيمان موجودٌ، تلك العاطفة الرقيقة، المتعجرفة والتي لا تُقاوم، عذاب وسرور القلوب السمحة؛ ذلك الرعب العميق من الاستبداد، تلك الحمية الرحيمة بالمضطهدين، ذلك الحب المقدس للوطن، ذلك الحب الأكثر رفعةً وقدسيةً للإنسانية، والذي من دونه تصبح الثورة العظيمة مجرد جريمةٍ صاخبةٍ تدمر جريمةً أخرى؛ الإيمان موجودٌ حقًا، ذلك الطموح المعطاء لتأسيس أول جمهوريةٍ في العالم، هنا على الأرض.

(30) ومع ذلك، فإن الإغراء للتجنب غير المشروط هنا، هو إدراك الكوارث البيئية نفسها كنوع من «العنف الإلهي» للطبيعة، عدالة/ انتقام الطبيعة. مثل هذا الاستنتاج كان يمكن أن يكون الإسقاط الظلامي غير المقبول للمعنى في الطبيعة.

(31) Ruth Scurr, Fatal Purity (London: Chatto & Windus 2006).

(32) Antonia Fraser, “Head of the revolution,” The Times, April 22 2006, Books, p. 9.

قائمة المصادر والمراجع

- Afary, Janet and Kevin B. Anderson, **Foucault and the Iranian Revolution** (Chicago: The University of Chicago Press 2005).
- Andress, David, **The Terror - Little**, Brown 2005.
- Badiou, Alain, **Logiques des mondes** (Paris: Seuil 2006).
- Benjamin, Walter, **Critique of Violence** (Cambridge (Ma): Harvard University Press 1996).
- Brown, Wendy, **States of Injury** (Princeton: Princeton University Press 1995).
- Dupuy, Jean-Pierre, **Petite métaphysique des tsunami** (Paris: Seuil 2005).
- Fraser, Antonia, "**Head of the revolution**," The Times, April 22 2006, Books.
- Lacan, Jacques, **The Ethics of Psychoanalysis** (London: Routledge 1992).
- Lefort, Claude, **in Democracy and Political Theory** (Minneapolis: University of Minnesota Press 1988).
- Marx/ Engels/ Lenin: **On Historical Materialism** (New York: International Publishers 1974)
- Miller, Jacques-Alain, **Le Neveau de Lacan** (Verdier 2003).
- Palmer, P.R., **Twelve Who Ruled** (New York: Atheneum 1965).
- Robespierre, Maximilien, **Oeuvres Complètes** (Paris: Ernest Leroux 1910-1967, Vol. 10).
- Saint-Just, Louis-Antoine-Leon, **Oeuvres choisies** (Paris: Gallimard 1968).
- Schama, Simon, **Citizens** (New York: Viking Penguin 1989).
- Scurr, Ruth, **Fatal Purity** (London: Chatto & Windus 2006).
- Thoreau, Henry David, **Civil Disobedience and Other Essays** (New York: Dover Publications 1993).
- Victoria, Brian Daizen, **Zen War Stories** (London: Routledge 2003).



مراجعات وعروض كتب

- مراجعة كتاب العنف السياسي، العوامل المادية والأيديولوجية والسيكولوجية للدكتور طارق رشاد محمود

ليلى عبد الحميد

- الانتقال الى الديموقراطية، ماذا يستفيد العرب من تجارب الآخرين؟ للدكتور علي الدين هلال

حواس محمود

- مراجعة كتاب "العنف السياسي" لنشوى محمد

خولة سعيد



أكريليك (100/ 100 سم)

الحب أبقى - منذر بدر حلوم



عرض كتاب العنف السياسي؛ العوامل المادية والأيديولوجية والسيكولوجية للدكتور طارق رشاد محمود

عرض: ليلى عبد الحميد

محتويات الكتاب

اسم الكتاب: العنف السياسي؛ العوامل المادية والأيديولوجية والسيكولوجية

اسم المؤلف: طارق رشاد محمود

الناشر: مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

مكان وتاريخ النشر: إسطنبول – تركيا، كانون الأول/ ديسمبر 2018

عدد الصفحات: 272

ISBN: 978-605-7964-21-2

ليلى عبد الحميد

كاتبة سورية، تخرجت في كلية الإعلام بدمشق عام 2010، مهتمة بقضايا الحريات والديمقراطية.

يهدف الكتاب إلى معرفة أسباب العنف السياسي، في مستوياته الفردية والمجتمعية والدولية جميعها، وفي المستويات المادية والأيديولوجية والسيكولوجية. يقسم الكتاب إلى ثلاثة فصول. في **الفصل الأول** يتناول الكاتب العوامل المادية التي تحض على العنف السياسي، ويرى أن عوامل الصراع المؤدية إلى العنف تقسم إلى قسمين، وأن الصراعات، حتى تنشب، يجب أن تحوي هذين القسمين معًا:

1- عوامل أساسية كامنة: وهي عوامل طويلة الأَجَل، تخلق الشروط العامة للعنف السياسي، مثل الجغرافيا والتاريخ والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.

2- الأسباب المباشرة: وهي أمورٌ من صنع البشر داخل الدولة، مثل نوعية الخدمات العامة، أو شدة القمع الذي تمارسه الدولة، أو تغييرٍ سريع ومفاجئٍ في الحكم أو تدخلٍ خارجيٍ... إلخ. وهذه من شأنها إثارة وحشية الإجراءات التي تتخذها الحكومة.

كما يستعرض الكاتب في هذا الفصل أهم المدارس التي لها باعٌ طويلٌ في تفسير موضوع الصراع، مثل المدرسة الواقعية، وهي نظرياتٌ تشترك في الاعتماد على عددٍ من الفرضيات، أهمها: أن الجهات الفاعلة الرئيسة في العالم هي الدول ذات السيادة التي تعمل بعقلانيةٍ من أجل الأمن والقوة والثروة، في نظام دولي تسوده الفوضى. والفوضى لا تقود إلى الحرب بصورةٍ آليةٍ، ولكنها تخلق بيئةً تساعد في ذلك. وتميل الواقعية إلى التشكيك والنظرة المتشائمة، في ما يتعلق بالخطط الهادفة إلى إنشاء نظام دولي سلمي والمحافظة عليه. في هذه الحال، فإن ما يحدد النتائج الدولية في الأزمات والنزاعات، بما في ذلك الحرب والسلم، هو توزيع القوة في النظام الدولي.

وحول الأسباب المادية يورد الكاتب: ينظر البراغماتيون إلى الصراع وما ينتج منه من عنفٍ بوصفه صراعًا عقلانيًا ماديًا، فالمحافظة على البقاء إلى جانب الحصول على أعلى المنافع، هي الأهداف الحقيقية للصراع، بينما المحافظة على بقاء الدولة وقوتها في المستوى الدولي، وفقًا للواقعيين، والمحافظة على البقاء في السلطة في المستوى الداخلي، إضافةً إلى الموارد الاقتصادية والجيوسياسية والجيوستراتيجية، تعد عوامل رئيسة في الصراع، وما ينتج من ذلك من عنفٍ سياسي.

وفي ما يتعلق بالعامل الاقتصادي، يقول الكاتب: يعد عنصرًا استراتيجيًا في الحرب (....) وهناك أدلةٌ من تاريخ أميركا، تظهر من خلالها جدلية العلاقة بين السياسة والاقتصاد، كالحرب على العراق.

يشير الكاتب إلى أن هناك عدة دراسات نظرية وتجريبية أكدت وجود رابطٍ بين الفقر والصراع؛ حيث تُبيِّنُ هذه الدراسات أن الفقر وعدم المساواة وندرة الموارد تتضافر مع بعضها بعضًا، ليكون لها أثر مزلزل للاستقرار السياسي. ويورد الكاتب أمثلةً عن دور العلاقة بين العامل الاقتصادي والديموغرافي من جهةٍ، والعنف السياسي من جهةٍ أخرى. كما أن للسياسات الاقتصادية للحكومة دور في الصراع الداخلي.

عن العامل الجغرافي يورد الكاتب: تعد السيطرة على الأراضي والأقاليم من أكثر العناصر أهميةً في إشعال الحروب في القرنين أو القرون الثلاثة الماضية. ويعود ذلك إلى أسبابٍ أو سماتٍ ماديةٍ تحويها، مثل المعادن والنفط والمياه والأراضي الخصبة، أو أراضٍ توفر الوصول إلى البحر، وقد تعود أهمية الأقاليم بسبب احتوائها على مجموعةٍ عرقيةٍ أو دينيةٍ تحت سيادة دولةٍ أخرى مجاورة، أو إسهامها في تعزيز الأمن والدفاع، مثل مرتفعات الجولان.

في **الفصل الثاني** من الكتاب، يتناول الكاتب الأسباب الأيديولوجية المولّدة للعنف السياسي، وكيف تستغل النخب السياسية المُثُل الإنسانية، مثل الأديان وحقوق الإنسان والقومية، بهدف زج المجتمع أو الدولة برمتها في العنف السياسي.

عن العوامل الأيديولوجية، يقول الكاتب: عمومًا، يبدو أن السياسي في الغالب لا يلتزم أي مبادئ أو فكر، وهؤلاء الذين يصنفون بوصفهم أيديولوجيين ويرافقون عادةً بداية الثورات، وعندما يتولون زمام الأمور يبدؤون بالتراجع، هم أو خلفاؤهم عن مبادئهم لمصلحة العمل البراغماتي، فلا يمكن قياس تعلّق صحابة الرسول محمد (ص) بمبادئ الإسلام بمن جاؤوا بعدهم، ولقد جاء الإسلام بثورةٍ اجتماعيةٍ حاربها سادة العرب ودافع عنها المسلمون دفاعًا مستميتًا، غير أن الذين جاؤوا بعدهم، اشتغلوا بالعمل السياسي على أسس حددتها المصلحة على حساب الدين، كما أن تعلّق لينين بمبادئ الماركسية كان أكبر ممن جاؤوا بعده من القادة الماركسيين؛ فكلما ابتعدنا عن الثورة زمنيًا، اتجه العمل



نحو البراغماتية بصورةٍ أكبر، إلا أن اللجوء إلى الأيديولوجيا عادةً ما يرتفع سقفه وقت الحاجة إلى استعمال العنف، فالإقدام على عملٍ عنيفٍ يحتاج غالبًا إلى مسوّغ دينيٍ أو أخلاقيٍ يضفي عليه الشرعية. ويستشهد الكاتب بعبارةٍ للمفكر **عبد الله العروي**: القومية والديانة أقوى وأشد وأكثر أنواع الولع السياسي بقاءً واحتمالًا.

يتناول الكاتب في **الفصل الثالث** من هذا الكتاب، الأسباب السيكولوجية التي تحضّ على العنف السياسي، حيث يتناول الكاتب ويستعرض أهم المدارس التي تناولت هذا الموضوع؛ كالغريزة ونظريات التعلم والنظرية الإنسانية وتأثير النواحي السيكولوجية في العقلانية. كما يتناول الكاتب في هذا الفصل، تفسير الحروب الأهلية ذات البعد المعرفي، وظاهرة الإرهاب، من خلال البعد السيكولوجي.

من النظريات السيكولوجية المفسّرة للعنف السياسي التي يستعرضها الكاتب: النظرية الغريزية والنظرية البدائية، ونظرية التحليل النفسي. عن النظرية الغريزية يقول الكاتب: تفترض أن العنف غريزيٌ لدى الإنسان، وهناك عدة اتجاهاتٍ تدعم هذه النظرية، ولعل أهمها علم سلوك الحيوان/الإيثولوجيا الذي عممه دارسوه على السلوك البشري. الإيثولوجيا هي علم السلوك الحيواني الذي يدرس سلوك الحيوانات في بيئتها الطبيعية، وتدرس أيضًا روح الشعب ومزاجه وتشكيلاته، ورائد هذا النهج هو **كونراد لورنتس** الذي قدم الفكرة القائلة إن العدوان يظهر في الوجود بفعل الحاجات البيولوجية الرئيسة للإنسان، وإن الغريزة القتالية تتطور وتتكيف مع تطور الإنسان. ويتشكل التعبير عن هذا العدوان ويتطور من خلال التعرض للبيئة التي يعيش فيها والتفاعل معها.

النظرية البدائية: تدعي أن تراكم الكراهية بين الأمم يعود إلى أصلٍ بدائيٍ، وأن رفض الآخر يعود إلى عزلة الإنسان البدائي وأسلافه من الحيوانات. وبحسب هذه النظرية، عندما يتم تخفيف قبضة السيطرة المركزية يلجأ الفرد إلى هويته الإثنية أو القومية أو إلى أي عرقٍ ينتمي إليه، بوصف ذلك ردة فعل طبيعية أو غريزية، وتفترض هذه النظرية أيضًا أن الناس بطبيعتهم يلجؤون إلى عدم التسامح وكراهية الأجانب، أي إلى السياسة غير الليبرالية.

نظرية التحليل النفسي: ورائدها **سيغموند فرويد** الذي ينطلق من فكرة أن العدوان لدى البشر فطريٌ، وهو ينمو في أثناء التطور الطبيعي للإنسان.

نظريات التعلم الاجتماعي: وتفسر السلوك العدواني العنيف على أنه ناتجٌ عن التفاعل بين الفرد والمحيط الذي يعيش فيه، وأن سلوك العنف يأتي من خلال التعلم بصورةٍ عامةٍ. ويتبع لهذه النظرية: السلوكية، التعلم الاجتماعي، التعلم الاجتماعي المعرفي.

النظرية الإنسانية: تعد هذه النظرية الحاجات البشرية مصدرًا قويًا لتفسير السلوك الإنساني، فلدى الأفراد حاجات يسعون إلى تلبيتها، إما عن طريق النظام أو بطرائق إصلاحيةٍ أو ثوريةٍ، لذلك يجب أن تستجيب النظم الاجتماعية لها أو ستكون عرضةً لعدم الاستقرار والتغير القسري. ويرى **ماسلو**، رائد هذه النظرية، أن الإنسان يتأثر على نحوٍ واضحٍ بسلسلةٍ من الدوافع التي تتجاوز الحاجات الغريزية والسلوك المكتسب والتعلم بالنموذج، ولذلك فإن الصراع -بما فيه العنيف- ينتج عندما يفتقد الإنسان الحاجات الرئيسة، أو عندما يحتاج إلى تفهمها واحترامها. وهذا الحاجات الرئيسة عند ماسلو هي: الحاجات الفسيولوجية كالأكل والشرب والنوم والسكن والجنس. الأمن النفسي والبدني والصحي وأمن الممتلكات. الحاجات الاجتماعية كالعلاقات العاطفية والأسرية والصداقة والانتماء إلى جماعات.

الحاجة إلى التقدير وكسب احترام الآخرين. وأخيرًا، الحاجة إلى تحقيق الذات.

ويختم الكاتب كتابه هذا بجملةٍ من الاستنتاجات، نذكر منها:

- الدين بحد ذاته لا يولّد العنف، بل إن الأوضاع المادية هي التي تشرعن ذلك. فهناك أديان تجيز العنف ضمن شروطٍ محددةٍ، وهناك أديان ترفض العنف رفضًا تامًا.
- مع مرور الوقت تتحول الأيديولوجيا إلى حالةٍ سيكولوجيةٍ من الصعب الانفكاك عنها، ومع أول رصاصةٍ تصبح الحرب كأنها الحياة الطبيعية للفرد المقاتل. وكلما كانت أكثر دمويةً ازداد الإصرار على الانتقام، ولو بعد حينٍ، فكل فعلٍ له ردة فعل، والعنف يولد العنف.
- يعود العنف السياسي بمعظمه، في المستويات الفردية والجمعية والدولية جميعها، إلى عوامل ماديةٍ غالبًا ما تكون غير معلنةٍ. ولا بد للطرف الذي يبادر إلى العنف أن يستند إلى أيديولوجيا ذات قيمٍ عليا، مستمدَّة من الدين أو القومية أو الأخلاق أو الديمقراطية وحقوق الإنسان.
- لا بد أن يستند العنف السياسي إلى سيكولوجية تدفع باتجاه العنف، وهذه السيكولوجية تتشكل استنادًا إلى الأيديولوجيا التي يؤمن بها الفرد والمجتمع.
- يمكن للأيديولوجيا، بحد ذاتها، أن تكون سببًا للعنف السياسي. فتكون في هذه الحالة عنصرًا مستقلًا، وهنا يجب التفريق بين الأيديولوجيا بوصفها أداةً بيد السياسيين، ووقع الأيديولوجيا على المحكومين. وأن معظم القيادات تلجأ إلى الأيديولوجيا كأداةٍ لتحقيق أهداف مادية براغماتية. غير أن ذلك لا يمنع من وجود قادةٍ يخوضون غمار العنف لأسباب أيديولوجية، بعيدًا كل البعد عن البراغماتية، وهذه الأيديولوجيا من وجه نظر معتنقيها أفكار سامية. أما المحكومون الذين يتلقون الأوامر وأغلب الأفكار من النخبة الحاكمة، فإن عنفهم يستند بالدرجة الأولى إلى الأيديولوجيا، فالجندي الأميركي الذي قاتل في فيتنام أو العراق، فعل ذلك من أجل دحر الشيوعية الملحدة الشمولية في حال فيتنام، ومن أجل نشر الديمقراطية والعدالة في حال العراق، وفي الحالتين ظن الجندي أنه يناضل من أجل أهداف نبيلة تشرّبها بدل التعبئة العسكرية. هذه التعبئة تشكل سيكولوجيةً مندفعةً باتجاه العنف. وهذا النوع الذي يكون أساسه أيديولوجيًا لا يدور في الفراغ، بل تصبح أراضي الخصم وثرواته هدفًا من أهداف العنف. وإذا طال الصراع فمن المحتمل أن يتحول إلى صراعٍ جيوسياسي وجيوستراتيجي بصورةٍ واضحةٍ. فيتحول المتغير المستقل إلى تابعٍ والعكس صحيحٌ، وبذلك تبقى العلاقة جدليةً بين أسباب العنف.
- من الممكن أن تكون العوامل السيكولوجية سببًا في اندلاع العنف السياسي، لقد مثّلت حروب الأسر الحاكمة في العصور الوسطى هذا النوع من الحروب، ومثيلاتها كثيرة في العصر الحديث. ومن السهل تحويل هذه السيكولوجيا إلى أيديولوجيا يؤمن بها الشعب. كصيحة هتلر «ألمانيا فوق الجميع» و«تفوق الشعب الآري» الجامعة بين الأيديولوجيا والسيكولوجيا في آن واحدٍ، ليندفع الشعب الألماني إلى حربٍ مدمرةٍ أكلت الأخضر واليابس.
- لا توجد دالة قادرة على الجمع بين العوامل المادية والأيديولوجية والسيكولوجية، بحيث تفسر العنف السياسي بأطيافه وأشكاله جميعها.



- يمكن العنف السياسي أن ينفجر بإرادة فئةٍ معينةٍ، كما هو الحال في الحروب أو العمليات الإرهابية أو عمليات الاغتيال المعتمدة على التخطيط. ويمكن أن ينفجر بسبب عوامل هيكلية ليس لأحد القدرة على التحكم فيها، كما هو الحال في كثيرٍ من الثروات بفعل العوامل الاقتصادية والتعليم. ويمكن أن ينفجر بفعل عمليات التصعيد غير المقصودة. غير أن العنف ما يلبث أن يشتعل، حتى تجد من يديرون دفته أو يزيدون سعيره، فالنخب السياسية في الحكم أو المعارضة، بفعل المنافسة على السلطة والمغانم الاقتصادية، قد يصبون الزيت على النار، وفي ظل غياب حكم القانون تدخل العصابات الإجرامية في تجارة السلع المهربة والمتاجرة بالبشر، كما قد تدخل دولٌ خارجيةٌ في العنف لتصفية حساباتٍ، أو دعم فئةٍ من دون أخرى، الأمر الذي يشعب الصراع.

كتاب «الانتقال إلى الديمقراطية» للدكتور علي الدين هلال

عرض: حواس محمود



اسم الكتاب: الانتقال إلى الديموقراطية: ماذا يستفيد العرب من تجارب الآخرين؟

المؤلف: علي الدين هلال

الناشر: الكتاب صادر عن سلسلة عالم المعرفة، الكويت (العدد 479)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

تاريخ النشر: كانون الأول/ ديسمبر 2019.

عدد الصفحات: 439

ISBN: 9990606528, 9789990606522



حواس محمود

كاتب وباحث سوري مقيم في النرويج، بكالوريوس في الهندسة المدنية-جامعة حلب 1986، له ستة كتب مطبوعة: (موضوعات سجالية.. أفكار حول المشهد الثقافي الراهن، دار الينابيع، دمشق 2002)، (التكنولوجيا والعولمة الثقافية، دار الحكمة، دمشق 2003)، المائدة الأدبية، مطبعة اليازجي، دمشق 2005)، (المشهد الثقافي الكردي والسبيل لبناء فكر قومي كردي معاصر، جامعة دهوك – مركز الدراسات الكردية وحفظ الوثائق 2010)، (العالم العربي.. قضايا معاصرة - دار الزمان 2020)، (مائة كتاب في كتاب، دار أوراق للنشر والتوزيع، القاهرة 2021). نشر مقالات ودراسات في العديد من الصحف والمجلات والمواقع الإلكترونية العربية والمحلية.

ماذا يستفيد العرب من تجارب الآخرين؟

يشير كتاب «الانتقال إلى الديمقراطية» للمفكر المصري د. علي الدين هلال إلى أن قوة النظام الديمقراطي تنبع من تشييده بناءً مؤسسيًا ومجموعةً من القواعد والمعايير المستندة إلى إرادة المجتمع، ومجموعةً من «القيود» و«التوازنات» بين المؤسسات والفاعلين السياسيين إلى حدٍ لا يسمح لأيٍ منهم التمتع بسلطةٍ مطلقةٍ أو تحكميةٍ، إذ تجعل ممارسة أي سلطةٍ مرهونةً بالتشاور، والحصول على موافقة سلطةٍ أو سلطاتٍ أخرى غيرها، فتنتج نظامًا قادرًا على تصحيح نفسه وتعديل مساره إذا انحرف عن الطريق الصحيح.



يـرى المؤلـف أن النظـام الديمقراطـي يعـد شـأنًا حديثًـا، وهـو ظاهـرةٌ تاريخيـةٌ تطـورت مـع نشـأة الرأسـمالية وتبلـور الطبقـة البرجوازيـة والمـدن، حتـى اتخـذ شـكله المعـروف حاليًـا مـع نهايـة القـرن التاسـع عشـر وبدايـة القـرن العشـرين، ويمكـن التمييـز فـي هـذا الشـأن بيـن ثـلاث مـدارس أو اتجاهـاتٍ رئيسـةٍ سـعت إلـى تفسـير بـروز النظـام الديمقراطـي ومؤسسـاته.

أولًا: اتجاه التنمية/ التحديث (توافر الشروط المسبقة)

ينطلـق أنصـار هـذا الاتجـاه مـن وجـود شـروطٍ وعوامـل مسـبقةٍ وبيئـةٍ اجتماعيـةٍ واقتصاديـةٍ يجـب توافرهـا قبـل نشـأة النظـام الديمقراطـي، مـن أبرزهـا: التنميـة الاقتصاديـة، والتعليـم، والتحضـر.

ويلخـص المؤلـف أهـم العناصـر التـي يطرحهـا أنصـار مدرسـة التحديـث بوصفهـا الشـروط أو المتطلبات الاقتصاديـة والاجتماعيـة للديمقراطيـة، كمـا يلي:

1. بلوغ المجتمع درجةً ملموسةً من النمو الاقتصادي.
2. وجود طبقةٍ وسطى واسعةٍ ونظامٍ طبقيٍ مرنٍ.
3. ارتفاع نسبة التعليم.
4. وجود ثقافةٍ داعمةٍ لمؤسسات النظام الديمقراطي وترتيباته.

ثانيًا: اتجاه الفاعلين السياسيين (اختيارات النخب وتفضيلاتهم)

ينطلـق هـذا الاتجـاه مـن مركزيـة دور الفاعليـن والاختيـارات أو التفضيـلات التـي يعتمدونهـا فـي مراحـل الانتقـال إلـى الديمقراطيـة، ويركـز أنصـاره علـى دور النخـب، لأهميـة اختياراتهـم فـي فتـرات السـيولة السياسـية والاضطـراب الاجتماعـي.

ثالثًا: اتجاه التحليل البنائي (نمط توزيع القوة الاقتصادية والاجتماعية)

يقـوم هـذا الاتجـاه علـى مـا سـبق ذكـره بشـأن اختيـارات النخـب السياسـية وتفضيلاتهـا، إذ لا تُحـدّد هـذه التفضيـلات عبثًـا، إنمـا فـي سـياقٍ اجتماعـيٍ يفـرض مجموعـةً مـن القيـود والفـرص التـي يفرضهـا بنـاء القـوة وتوزيـع المـوارد ونظـام القيـم والمعاييـر فـي المجتمـع.

ويتنـاول المؤلـف كيفيـة انهيـار النظـم السـلطوية، فيعـرض أولًا سـماتها وانتقالهـا مـن مرحلـة السـلطوية النقيـة إلـى مرحلـة السـلطوية الهجينـة، ثـم يعـرض ثانيًـا آليـات انهيـار هـذه النظـم، والتفاعـلات المرتبطـة بهـا، والفاعليـن الرئيسـين فـي هـذه العمليـة.

1. من السلطوية النقية إلى السلطوية الهجينة

يقـول المؤلـف: إذا كانـت الديمقراطيـة تقـوم علـى أسـس الحديـة والتنافسـية والشـفافية والمحاسـبة وحكـم القانـون، فـإن النظـم غيـر الديمقراطيـة تنهـض علـى أسـس الإكـراه والهرميـة والمركزيـة والتحكميـة والسـلطة المطلقـة، وقـد وصـف الباحثـون هـذه النظـم بمسـمياتٍ عديـدةٍ مثـل الأوتوقراطيـة والأوليغارشـية والدكتاتوريـة والاسـتبدادية والشـمولية ونظـم الحكـم المطلـق.

إضافةً إلى ذلك يشير المؤلف إلى سمات السلطوية النقية، ويجدها متمثلةً بما يلي: سلطةٌ هرميةٌ، ومطلقةٌ، وتحكميةٌ، وبلا محاسبةٍ، وسلطةٌ تمارس الإقصاء السياسي والاجتماعي، وسلطةٌ احتكاريةٌ.

2. السلطوية الهجينة وأزماتها

يرى المؤلف أن ظهور هذا المفهوم يعود إلى حقبة التسعينيات من القرن الماضي، للدلالة على بعض النظم السلطوية التي أدخلت تغيراتٍ سياسيةً على بعض جوانبها –بإرادةٍ ذاتيةٍ أو تحت ضغوطٍ شعبيةٍ ودوليةٍ– الأمر الذي أكسبها سماتٍ جديدةً تختلف عن سمات النظم السلطوية النقية، فجمعت بين بعض سمات النظم السلطوية وبعض سمات النظم الديمقراطية، ما جعلها هجينةً Hybrid، توجد في هذه النظم بعض مظاهر النظام الديمقراطي، مثل تعدد الأحزاب وإجراء الانتخابات البرلمانية والرئاسية دوريًا، والحرية النسبية لأدوات الإعلام، والنظام القضائي المتمتع بدرجةٍ ملموسةٍ من الاستقلال، إلا أن هذه المظاهر كلها تمارَس في ظل هيمنة حزبٍ مسيطرٍ، ورئيسٍ ذي سلطاتٍ دستوريةٍ واقعيةٍ واسعةٍ يستخدم الأغلبية البرلمانية بطريقةٍ تعسفيةٍ لتمرير القوانين من دون إتاحة الفرصة الكافية لمناقشتها؛ ويضرب المؤلف أمثلةً على هذا النوع من السلطة، فيذكر: كرواتيا في عهد فرانجو تودجمان، وصربيا في عهد سلوبودان ميلوسيفيتش، وأوكرانيا في عهد ليونيد كرافتشوك وليونيد كوتشما، وبيرو في عهد البرتو فوجيموري، وتونس ومصر واليمن قبل اندلاع الانتفاضات الشعبية فيها.

أنماط الانتقال إلى الديمقراطية

يحدِّد المؤلف خمسة أنماطٍ للانتقال إلى الديمقراطية:

1. نمط الانتقال من أعلى، دور النخبة الحاكمة: يقصد بهذا النمط حدوث عملية الانتقال الديمقراطي من خلال سياسات النظام السلطوي، واتباع سياساتٍ إصلاحيةٍ تدرجيةٍ من داخله.

2. نمط التفاوض بين نخب الحكم والمعارضة معًا: ويقصد بهذا النمط التقاء الإرادة المشتركة لدى نخبٍ من السلطة والمعارضة معًا على عملية الانتقال إلى الديمقراطية عبر مبادراتٍ ومشاريع مشتركةٍ، وهذا يحصل في أحوال وأجواء التوازن بين القوى الاجتماعية والسياسية المؤيدة للنظام القائم، وتلك المعارضة له.

3. نمط الانتقال من أسفل (دور التعبئة الجماعية والفعل المباشر): ويشير هذا النمط إلى عملية انتقالٍ أداتها الرئيسة هي الضغوط الشعبية والتحركات الجماهيرية التي تترتب على وجود أزمةٍ سياسيةٍ تؤدي إلى تعبئةٍ جماعيةٍ ضد النظام القائم، لا تسيطر عليها نخب المعارضة الحزبية التقليدية.

من مظاهر هذه الأزمة التدهور السريع لصورة النظام بسبب عدم الوفاء بالوعود، وتأكّل دور الدولة لمصلحة السوق ومجموعات رجال الأعمال المستفيدين، وتراجع مصداقية الخطاب الرسمي للنخبة الحاكمة وتردي الأداء السياسي والاقتصادي.

4. نمط الانتقال عن طريق الاحتجاجات الشعبية والثورات الانتخابية: يشير هذا النمط إلى الدول التي شهدت ثوراتٍ وانتفاضاتٍ ديمقراطيةٍ لم تكتمل، وشهدت عودة ملامح النظام السلطوي، وفي مواجهة ذلك نشطت حركاتٌ اجتماعيةٌ وتحركاتٌ نقابيةٌ وشعبيةٌ لمواجهة «السلطوية الجديدة» التي



فرضت نوعًا من نظم «السلطوية التنافسية» ودعت إلى احترام الدستور، وإجراء انتخاباتٍ نزيهةٍ تعبّر نتائجها عن إرادة الشعب، ومن أهم الأمثلة على هذا النمط ما يُعرف باسم الثورات الملوّنة في سلوفاكيا 1998، وكرواتيا وصربيا عام 2000، وجورجيا 2003، وأوكرانيا 2004.

5. نمط الفرض بالقوة من الخارج: جوهر هذا النمط أن يقام النظام الديمقراطي في أعقاب غزوٍ أو هزيمةٍ عسكريةٍ، وتعمد الدول المنتصرة إلى فرض هذا النظام على الدولة أو الدول المهزومة، وتتراوح الحالات التي تندرج تحت هذا النمط كإقامة النظام الديمقراطي في ألمانيا وإيطاليا واليابان بعد هزيمتها في الحرب العالمية الثانية، والحملة العسكرية على أفغانستان عام 2001، والحرب الأميركية على العراق عام 2003 لإسقاط النظام في البلدين وإقامة نظامٍ بديلٍ.

ويشير المؤلف إلى أن النظم التي تمر بمرحلة الانتقال إلى الديمقراطية تواجه تحدياتٍ عدة تتعلق بالنظام الجديد، وأهم ما في هذه الحال ترتيب الأولويات والقضايا، ويتضمن التصميم المؤسسي عددًا من الموضوعات في مقدمها وضع الدستور، ويلي ذلك إصدار مجموعةٍ من التشريعات المنظمة للحياة السياسية.

ملاحظة نقدية ختامية

على الرغم من أهمية الكتاب النظرية، إلا إنه يعاني نقصًا واضحًا وجليًا لبعده عن الواقع العربي، وخصوصًا أنه صدر بعد الزلزال العربي الكبير الذي سمي بـ"الربيع العربي"، وبغض النظر عن مدى صحة التسمية من عدمها فإن كتاب د. علي الدين هلال لم يسقط المفاهيم النظرية المتضمنة في الكتاب على الواقع العربي، وبهذا بقيت أفكار الكتاب نظريةً بحت، إذ لم يحدد–مع الأسف– رؤيته للثورات العربية وأسباب انتكاستها، والتدخلات الخارجية والانقلابات والثورات المضادة لها، وكيف أن الاستبداد العربي الذي تملّكه الرعب تواطأ وتضامن عبر دوله لوأد الحراك الذي قام في أكثر من دولةٍ، فبرأيي كان عليه أن يتحدث –على الأقل– عن أسباب انتكاسة الحراك الديمقراطي في سورية ومصر واليمن وليبيا) كل هذا وغيره كان من المفترض أن يتناوله د. هلال في كتابه، ما كان سيرفع من مستوى كتابه ليكون مثار اهتمام وعناية المتابعين والقراء والناشطين السياسيين من المحيط إلى الخليج.

عرض كتاب «العنف السياسي»

عرض: خولة سعيد

اسم الكتاب: العنف السياسي

إعداد: نشوى محمد

الناشر: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية

مكان النشر: مصر- القاهرة الجديدة

تاريخ النشر: 2012

اسم الكتاب: العنف السياسي

إعداد: نشوى محمد

الناشر: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية

مكان النشر: مصر- القاهرة الجديدة

تاريخ النشر: 2012

خولة سعيد

كاتبة وصحافية سورية، متعاونة مع مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

يبحث الكتاب في مسألة العنف السياسي، بوصفه ظاهرة قديمة قدم الإنسان، وقد تطور مفهوم العنف السياسي حتى شمل صور العنف التي توجَّه إما من النظام السياسي القائم ضد شعبه، أو من أفرادٍ وجماعاتٍ تعمل على إسقاط هذه الأنظمة، حتى وصل إلى ضم أشكال العنف جميعها، سواء على مستوى الدولة الواحدة أو على مستوى العالم. وهو ما يعرف الآن باسم الإرهاب الدولي، مشتملاً على صور الحرب الأربع المعروفة: الحرب الشاملة، الحرب العامة أو العالمية، الحرب المحدودة، والاقتتال الأقل حدةً كالانقلاب والاضطراب العام والثورة والحرب الأهلية.

تقدّم الكاتبة كتابها بقول: أصبح العنف السياسي جزءًا من الحياة اليومية في عالمنا المعاصر، فلا يكاد يمر يومٌ من دون أن تقع عمليةٌ من عمليات العنف السياسي في مكانٍ ما من العالم. وبحسب الكاتبة، يتصدر العنف السياسي قائمة العنف في القرن الحادي والعشرين. إذ لم تعد مشكلة العنف السياسي مقتصرةً على منطقةٍ معينةٍ من العالم، وإنما هي مشكلةٌ دوليةٌ، ولا تكمن خطورة العنف السياسي في الدماء التي تُراق بسببه فحسب، بل في نوعية الضحايا التي يكون المدنيون الأبرياء في مقدمهم.



في الجذور التاريخية للعنف السياسي

تقول الكاتبة: عرف الإنسان العديد من أنواع وصور العنف السياسي، فقد كان الصراع في أثينا القديمة يتجاوز حدود المحاورات إلى العنف والمواجهة في أحيان كثيرة. وتتحدث البرديات المصرية عن العديد من حالات الصراع الدموي بين أحزاب الكهنة وأنصار الأفكار المختلفة؛ وكذلك في اليونان القديمة حيث تشير الآثار القديمة إلى جرائم تعود إلى 410 ق. م والتي تحاول قلب نظام الحكم ومن ثمّ الحكم بالإعدام على القائمين بتلك المحاولات الفاشلة ومصادرة أموالهم. وفي عصر الرومان كانت الجرائم السياسية والإرهاب، تعدّ صفةً واحدةً لمرتكبي تلك الأعمال بوصفهم أعداء الأمة.

وتضيف الكاتبة: حدث في التاريخ الإسلامي العديد من أوجه الصراع والعنف السياسيَين، ابتداءً من مقتل عثمان بن عفان مرورًا بالصراعات بين الأمويين والعباسيين. ومن أبرز صور العنف السياسي في عالمنا العربي المعاصر، هو العنف الديني الذي تقوده جماعاتٌ وتنظيماتٌ تنسب نفسها إلى الإسلام، وترفعه شعارًا ومشروعًا لأجندتها وأهدافها. ولا ينبغي علينا فهم أن العنف يجد جذوره في العقيدة الإسلامية، بل يعني أن نسق القيم المتشبع بالدين، يجد نفسه أحيانًا في صراع مع منظوماتٍ جديدةٍ من القيم، ويجد عسرًا في التكيف معها، ما يضطره إلى الذهاب إلى «الجهاد» ضدّ الدولة وضد المجتمع.

تعريف العنف السياسي، والفرق بينه وبين المفاهيم الأخرى المشابهة

تقدم الباحثة هنا عدة تعريفاتٍ لمفهوم العنف السياسي، ولعل التعريف الأوضح له ما أوردته على لسان **هارولد نيبرج**: أفعال التدمير والتخريب وإلحاق الضرر والخسائر التي توجَّه ضد أهدافٍ، أو ضحايا مختارةٍ، أو حالات بيئيةٍ، أو وسائل أو أدواتٍ والتي تكون آثارها ذات صفةٍ سياسيةٍ من شأنها تعديل أو تقييد أو تحرير سلوك الآخرين في موقف المساومة والتي لها نتائج على النظام الاجتماعي. كما تورد الباحثة تعاريف لكلٍ من المصطلحات التالية: الحرب، الأضطرابات العامة، الانقلاب، الثورة، الحرب الأهلية، الإرهاب.

وحول العنف السياسي داخل الدولة الواحدة، تقول: يمكن تمييز نمطين من العنف السياسي، الأول هو العنف الذي تمارسه الدولة في أحوال خاصةٍ، والثاني هو العنف المضاد الذي تمارسه فئاتٌ في المجتمع تتمرد على نظام الدولة، أو فئاتٌ تنادي بمطالب خاصةٍ.

في ما يخص النمط الأول تقول الباحثة: النظام السياسي هو النظام المنوط به تحقيق الاستقرار والأمن والمحافظة على السيادة وعلى الأرض وعلى السكان، والحفاظ على الملكية العامة والتوازن بين طبقات المجتمع وبين أداء المواطنين واجباتهم ورعاية حقوقهم. وهو إذ يحقق هذه الوظائف فإنه يخوَّل من المجتمع لاستخدام القوة على النحو الذي تنظمه شرائع المجتمع وقوانينه، وإذا ما استطاع النظام السياسي أن يحقق هذه الوظائف في ضوء منظومةٍ من الاتفاق العام والتعاقد الاجتماعي، فإنه يقترب بهذا من الصورة المثلى من النظام السياسي. ولكن قد يحدث أن تنحرف النظم السياسية عن أداء وظائفها، وتتجه نحو السيطرة واستخدام أساليب القمع والكبح. ويظهر ذلك خصوصًا في النظم الدكتاتورية التي تحتكر القوةَ فيها نخبةٌ سياسيةٌ صغيرة العدد، أو حزبٌ سياسيٌ واحدٌ أو فردٌ واحدٌ، وفي هذه الحالة تختفي الحدود بين المشروعية وعدم المشروعية في علاقات القوة، ويغيب القانون وتصبح

إرادة الدولة وسلطتها وأساليبها التي تقوم على التخويف والإرهاب والقمع فوق كل اعتبارٍ. وقد ظهر في الخطاب السياسي المعاصر مفهومٌ يشير إلى هذه الظاهرة، وهو مفهوم عنف الدولة أو إرهاب الدولة.

وعن العنف المضاد تقول الباحثة: يظهر هذا العنف للاعتراض على قرارات الدولة وأجهزتها التنفيذية، أو للمطالبة ببعض الحقوق التي ترى فئاتٌ معينةٌ من السكان أنها محرومةٌ منها، أو بمحاولة نزع الشرعية من النظام السياسي.

صور العنف السياسي

تستفرد الكاتبة هنا بشرح مفهوم الإرهاب لأهميته الكبيرة في الساحة المحلية والإقليمية والدولية، ولما له من تداعياتٍ خطيرةٍ على الأنظمة والمجتمعات. يمتاز الإرهاب بسعيه لتحقيق أهدافٍ سياسيةٍ من وراء عملياته. فهدف العمليات الإرهابية هو القرار السياسي؛ أي إرغام دولةٍ أو جماعةٍ سياسيةٍ على اتخاذ قرارٍ معين، أو الامتناع عن اتخاذ قرارٍ تراه في مصلحتها، وما كانت لتتخذه أو تمتنع عن اتخاذه لولا الإرهاب. وينقسم الإرهاب، بحسب الباحثة، إلى قسمين: إرهابٌ محليٌ وإرهابٌ دوليٌ.

الإرهاب المحلي: ذو أهدافٍ محدودةٍ داخل الدولة، ليس له أي ارتباطٍ خارجي.

الإرهاب الدولي: في حال كان أحد أطراف الواقعة دوليًا، فالعملية الإرهابية التي تقع داخل الدولة على شخصيةٍ أجنبيةٍ أو دبلوماسيةٍ أو سياسيةٍ تحمل طابع الدولية، مثل العمليات التي تقوم بها المنظمات اليسارية في أميركا اللاتينية.

أسباب ودوافع العنف السياسي

ترى دراساتٌ عدّة وجود علاقةٍ مطّردةٍ بين عدم المساواة في توزيع الدخل والقهر الاجتماعي، وبين العنف السياسي، وتُرجع بعض الدراسات أسباب العنف السياسي إلى انحراف سلوك السياسيين ورغبتهم في الوصول، أو الحفاظ على السلطة. فالعنف السياسي في حقيقته ليس عنفًا اجتماعيًا أو اقتصاديًا، بل هو سلوكٌ منحرفٌ وعنفٌ يدور حول السلطة ويتميز بالرمزية والجماعية والإيثارية والإعلانية، ولكنه يأخذ طابعًا ظاهريًا يتستر به، كأن يكون العنف السياسي قوميًا، أو اقتصاديًا، أو اجتماعيًا، أو دينيًا أو مذهبيًا. وثمة دراساتٌ ترى أن العنف السياسي سواء أكان لأسبابٍ اجتماعيةٍ أو اقتصاديةٍ أو لسببٍ نفسي ورغبةٍ في السيطرة والتحكم، فإنه ظاهرةٌ تكاد تكون طبيعيةً في سلم الصراع من أجل الديمقراطية؛ على سبيل المثال: العنف السياسي في العراق، والذي يمثل الصراع بين إراداتٍ تريد أن تحدث تغييرًا في أساليب إدارة الحكم في العراق، وبين إراداتٍ تريد أن تحافظ على سطوتها ونفوذها، لأن الديمقراطية والسلم الأهلي لا يمكن أن يقوما بوجود هاتين الإرادتين المتناقضتين، لذا يجب أن تُلغى إحداهما وتظل الأخرى، فإن أذعنت إرادة التغيير لإرادة السطوة اختفت الديمقراطية والحكم الصالح، وإن تغلبت إرادة التغيير على إرادة السطوة، عاش الناس في أمانٍ وحريةٍ واستقرارٍ.

وفي دراساتٍ أكاديميةٍ عديدةٍ، أُرجِعَ العنف السياسي إلى عدة عوامل حُدِّدَت في أربعة اتجاهاتٍ: عوامل سيكولوجية– عوامل سوسيولوجية– عوامل الصراع السياسي– عوامل الصراع الطبقي.

عربيًا؛ ترى الباحثة عدة قواسم مشتركة لأسباب العنف السياسي في المجتمعات العربية:



1. بسبب المشكلات البنيوية والهيكلية التي يعيشها العالم العربي، تلجأ الكثير من الأنظمة إلى ممارسة العنف لتجاوزها، بدلًا من البحث عن حلولٍ واقعيةٍ لها، فيفاقم هذا العنف المطبّق المشكلة، لتنتهي إجراءات تلك الأنظمة عند إغلاق مجال العمل السياسي وإعمال القمع وتقييد الحريات، ما يدفع المجتمع إلى سلوكياتٍ أخرى للتعبير عن مصالحه وحقوقه، وإلى ممارسة الاحتجاج على تسلط الدولة، أي الرد على العنف بعنفٍ مضادٍ.

2. انعدام المشاركة السياسية، وخاصةً بالنسبة إلى الشبّان من مختلف الطبقات، ما ينتج بيئةً مناسبةً للعنف والإرهاب.

3. الفقر وفقدان العدالة الاجتماعية، وانتشار البطالة.

4. الكبت الذي يؤدي إلى العنف.

تداعيات العنف السياسي

في حالات المشكلات البنيوية والهيكلية، وفي ظل انعدام المشاركة السياسية مع انتشار الفقر والبطالة وفقدان العدالة الاجتماعية، إضافةً إلى شيوع الكبت المولّد للعنف، تصبح ثقافة العنف السياسي أكثر شيوعًا، فهي لا تنشأ من فراغ. كما ينصرف مفهوم العنف السياسي إلى توظيف آلية العنف بشكلٍ منظمٍ لتحقيق أهدافٍ سياسيةٍ، قد تتمثل في الوصول إلى السلطة السياسية، أو التأثير فيها، وهنا نكونُ إزاء عنفٍ منظمٍ من جانب المعارضة. كما قد تكون تلك الأهداف ضمان السيطرة على السلطة السياسية والتشبث بها، وهنا نتحدث عن عنفٍ من جانب النظام نفسه.

1. تداعيات العنف السياسي من الناحية السياسية

أ. هدم جسور الثقة بين القوى السياسية، وإلغاء فرص الالتقاء بين القوى المتصارعة، ما يوفر روافد جديدةً للصراع والعنف السياسي.

ب. إمكان استقواء بعض التيارات السياسية بقوى خارجية لمساندتها، كما فعلت بعض فصائل المعارضة العراقية قبل غزو العراق، ما مهّد الطريق أمام الولايات المتحدة لاحتلاله بحجج واهية.

ت. انعدام ثقة الشعب بالنظام الحاكم لعدم قدرته على الحفاظ على وحدة تماسك المجتمع، ما يضعف الولاء للوطن لحساب الولاء للأسرة أو القبيلة، وخلق مناخٍ يتسم بالاحتقان بين قوى المجتمع كلها.

تداعيات العنف السياسي من الناحية الاقتصادية: عدم الاستقرار السياسي كفيلٌ بعدم الاستقرار الاقتصادي، وتضعف قدرة الدولة على التنمية، كما يؤدي العنف السياسي إلى هروب رؤوس الأموال وضعف حركة الاستثمارات.

2. تداعيات العنف السياسي من الناحية الاجتماعية

أ. زعزعة الأمن والنظام العام، نتيجة ما يتركه العنف من حالات الفوضى والتفكك في المجتمع

«كما حدث في لبنان خلال الحرب الأهلية».

ب. التباطؤ في إنجاز الأعمال وزيادة معدلات البطالة وتعطل المصانع.

ت. إمكان خلق فتنٍ طائفيةٍ أو عرقيةٍ.

ث. انقسام لحمة المجتمع نتيجة الفوضى والفتن التي قد تتحول إلى حروبٍ أهليةٍ.

ج. نمو ثقافة التدمير والعنف عند بعض الفئات في المجتمع، ولا سيما تلك التي لا تجد سوى العنف كطريقةٍ للتغير، وذلك على حساب الحوار السلمي.

ح. تمترس ثقافة المونولوج، فالفرد العنيف لا يعرف سوى السلوك الفردي المملوء بالعُقد والشعور بالنقص، والإحساس بالكره تجاه المجتمع، إذ لا يرى فيه سوى الظلم والقهر، وكلها تشكل دوافع للعنف والعنف المضاد، ويأتي العنف السياسي في مقدمتها.

خاتمة

إن ظاهرة العنف السياسي ظاهرةٌ مركبةٌ ومتعددة التغييرات، ولا يمكن تفسيرها بمتغيرٍ أو عاملٍ واحدٍ فقط، فالمؤكد أن هناك مجموعةٌ من العوامل تتفاعل، بل تتداخل وتترابط وتؤثر بعضها في بعضٍ سلبًا أو إيجابًا لتفجر أعمال العنف السياسي. وتشدِّد الباحثة على وجوب التمييز بين الأسباب المباشرة التي تفجر أعمال العنف، وتلك العوامل غير المباشرة أو الكامنة التي تقف خلفها، فتعد الأولى بمنزلة المناسبات والشرارات، ولكنها ليست الأسباب والعوامل البنائية الكامنة التي تولد الظاهرة، وعلى الرغم من تعدد وتداخل العوامل التي تؤدي إلى حدوث ظاهرة العنف، إلا أن التأثير النسبي لهذه العوامل ليس واحدًا، بل يختلف من دولةٍ إلى دولةٍ أخرى، بحسب الاختلافات والتمايزات المرتبطة بالتركيب الاجتماعي والثقافي والبناء السياسي والظروف الاقتصادية، وفي بعض الحالات يمكن القول بوجود عاملٍ أو عوامل جوهريةٍ أو مركزيةٍ تؤدي إلى أعمال العنف، بينما يأتي تأثير العوامل الأخرى في مرتبةٍ تاليةٍ. وتضيف الباحثة: وإن كان يجب ألا يوجد العنف السياسي أصلًا، لأن العنف السياسي سواء أكان بخلفيةٍ اقتصاديةٍ أو اجتماعيةٍ، نفسانيةٍ أو طبيعيةٍ في سلم الصراع بين الخير والشر، فهو يناقض العمل السياسي، لأن العمل السياسي بطبعه يتطلب ممارساتٍ دبلوماسيةً وعلاقاتٍ وثيقةً، ولقاءاتٍ وديةً دائمةً، واحترام وجهات النظر، والتفاوض والقبول بالحد الأدنى من المطالب السياسية، والرضا بالتوافقات، والإيمان بالشراكة الاجتماعية والسياسية، وربما تنازلاتٍ للصالح العام، بينما العنف السياسي سلوكٌ منحرفٌ يريد أن يؤثر في نتائج العملية السياسية، عن طريق استخدام أدوات ضغطٍ إكراهيةٍ تجعل الطرف الآخر يذعن إلى مطالب فرقائه، فهو استخدامٌ فعليٌ للقوة أو تهديدٌ باستخدامها، لإلحاق الأذى والضرر بالأشخاص والإتلاف بالممتلكات، وذلك لتحقيق أهداف سياسيةٍ مباشرة أو أهداف اقتصاديةٍ أو اجتماعيةٍ أو ثقافيةٍ لها دلالاتٌ وأبعادٌ سياسيةٌ.

مراجعة نقدية للكتاب

ركزت الباحثة على بعض العوامل المادية للعنف السياسي، كالعامل الاقتصادي والاجتماعي، لكنها لم تتناول العوامل المادية الأخرى المولّدة للعنف السياسي كالجغرافيا والتاريخ، رغم شيوع هذه العوامل تاريخيًا، إذ تعد السيطرة على الأراضي والأقاليم من أكثر العناصر أهميةً في إشعال الحروب، ويعود ذلك

إلى أسـباب أو سـماتٍ ماديـةٍ تمتـاز بهـا، مثـل الثـروات الباطنيـة والميـاه والأراضي الخصبـة، أو أراضٍ توفـر الوصـول إلى البحـر، وقـد تعـود أهميـة الأقاليـم بسـبب احتوائهـا عـلى مجموعـةٍ عرقيـةٍ أو دينيـةٍ تحـت سـيادة دولـةٍ أخـرى مجـاورةٍ، أو إسـهامها في تعزيـز الأمـن والدفـاع.

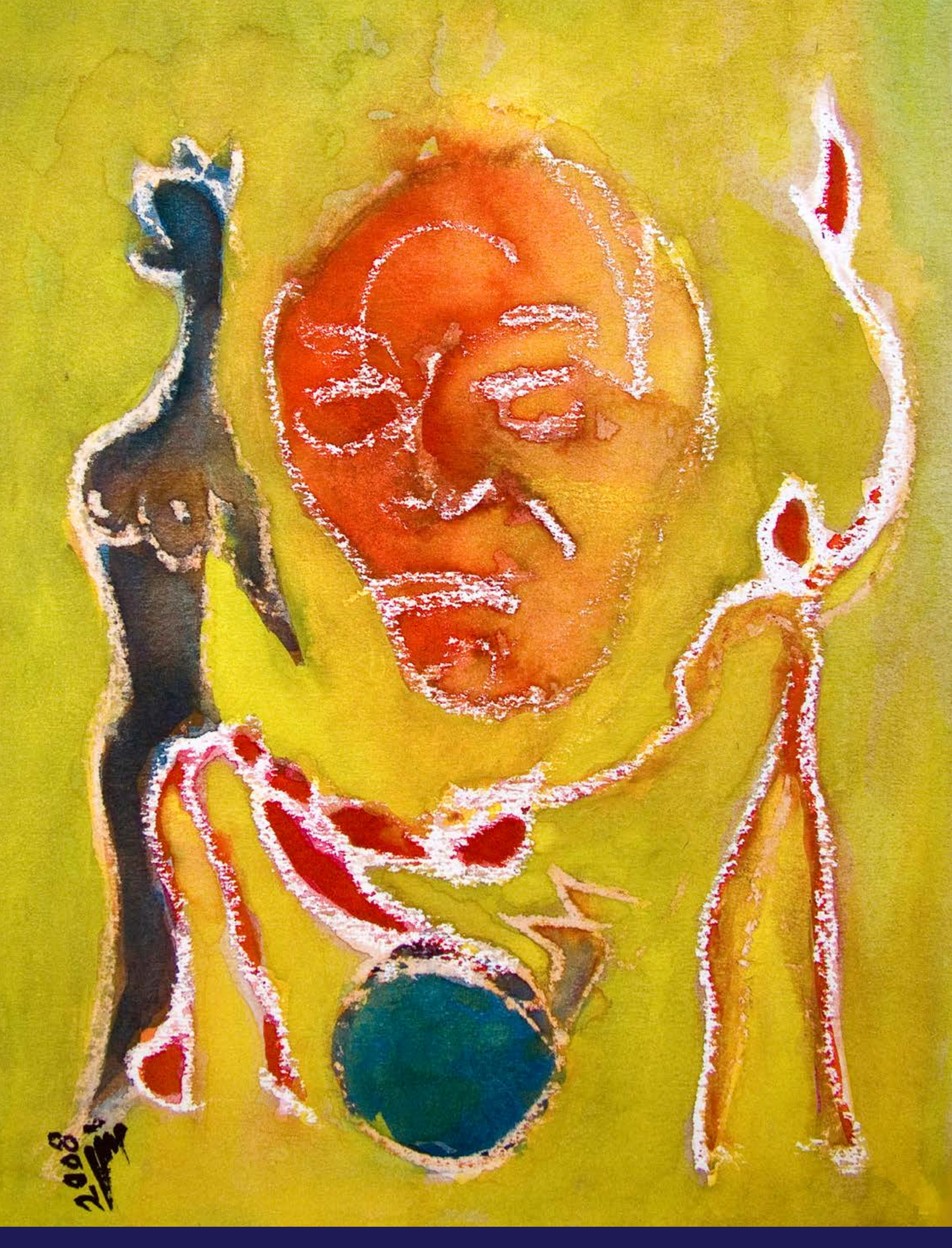
وقـد ابتعـدت الباحثـة كثـيرًا عـن تنـاول العامـل الأيديولوجـي ودوره في العنـف السـياسي، رغـم إمـكان عـده -عـبر العصـور وحتـى إلى عصرنـا هـذا- عامـلًا مركزيًـا في مسـألة العنـف السـياسي، فكيفيـة اسـتغلال النخـب السياسـية للمثـل الإنسـانية، مثـل الأديـان وحقـوق الإنسـان والقوميـة، بهـدف زج المجتمـع أو الدولـة برمتهـا في العنـف السـياسي، هـي العنـوان الأبـرز لمعظـم مـا نشـهده مـن عنـفٍ سياسي. كـما لم تركـز الدراسـة عـلى الأسـباب السـيكولوجية التـي تحـضّ عـلى العنـف السـياسي وتؤججـه، حيـث لم تتنـاول الباحثـة أهـم المـدارس التـي تناولـت هـذا الموضـوع؛ كالغريـزة ونظريـات التعلـم والنظريـة الإنسـانية وتأثـير النواحـي السـيكولوجية في العقلانيـة.

تطرقـت الباحثـة إلى العنـف في العـالم العـربي، ولم تُـشر إلى أن أغلـب الأنظمـة السياسـية فيهـا قائمـةٌ نتيجـة عنـفٍ سـياسي، فقـد اسـتولت عـلى السـلطة بالعنـف، لا عـن طريـق صناديـق الاقـتراع، ومارسـت هـذه الأنظمـة طـوال عقـود اسـتيلائها عـلى الحكـم جميـع صـور العنـف وأكثرهـا بشـاعةً اسـتئثارًا بالسـلطة، فـلا يـكاد يوجـد نظـامٌ مـن بـين هـذه الأنظمـة إلا ويتحـمّـل مسـؤولية هـدر دمـاء كثيريـن مـن أبنـاء شـعبه، فالعنف المتمثـل بكـم الأفـواه والاعتقـالات السياسـية، وبتحريـم العمـل السـياسي، والممارسـات الإرهابيـة اليوميـة بحـق أبنـاء مجتمعاتهـا ومـا ولـده ذلـك مـن حقـدٍ وعـدم مسـاواةٍ وغيـابٍ للعـدل، هـو مـا أنتجتـه تلـك الأنظمـة العنيفـة بطبيعتهـا. وكيـف دأبـت عـلى تنميـة التيـارات الإسـلاموية العنفيـة، لاسـتخدامها كفزاعـة أمـام مجتمعاتهـا وأمـام الغـرب، لترسـيخ قناعـةٍ ثابتـةٍ لديهـا؛ إمـا الاسـتبداد أو الفـوضى التـي سـتنتج منهـا سـيطرة الإسـلامويين العنفيِّـين.



المراجعة الدورية الشاملة للملف السوري لحقوق الإنسان أمام الأمم المتحدة

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان



مائي (30/21 سم) واحدة من ثنائية

أغسطس - منذر بدر حلوم



المراجعة الدورية الشاملة للملف السوري لحقوق الإنسان أمام الأمم المتحدة

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان



على الدول الأعضاء الدفع بمطلب إطلاق سراح المعتقلين والكشف عن مصير المفقودين

قدم مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بالتعاون مع رابطة معتقلي ومفقودي سجن صيدنايا، ورابطة عائلات قيصر، وتحالف أسر الأشخاص المختطفين لدى تنظيم الدولة الإسلامية – داعش، وعائلات من أجل الحرية، ومبادرة تعافي؛ تقريرًا حقوقيًا مشتركًا إلى الأمم المتحدة حول حالة حقوق الإنسان في سوريا، وذلك في سياق المراجعة الدورية الشاملة للملف الحقوقي للجمهورية العربية السورية أمام الأمم المتحدة. ونشر مركز القاهرة التقرير في 12 شباط/ فبراير 2021.

استعرض التقرير أبرز الانتهاكات المتواصلة بحق المحتجزين، على مدار 10 سنوات من النزاع، من جانب كافة الأطراف، وفي مقدمتهم الحكومة السورية، مؤكدًا على أن تأمين الإفراج عن المعتقلين، وضمان الوصول للحقيقة والعدالة للضحايا وعائلاتهم، يعد أمرًا أساسيًا لمعالجة أحد الأسباب الرئيسية لانتفاضة 2011، فضلًا عن تمهيده الطريق لتحقق تسوية سياسية وسلام دائم في سوريا.

كما شدّد التقرير على ضرورة الاهتمام بقضية الكشف عن مصير المفقودين والمختفين. إذ أوضحت المنظمات أنه منذ المراجعة الدورية الأخيرة للملف الحقوقي السوري في 2016، لم يتم طرح خطة عمل بشأن الكشف عن مصير المفقودين والمعتقلين.

وفي ختام التقرير، قدمت المنظمات عدد من التوصيات، مطالبةً الدول الأعضاء بتبنيها وطرحها خلال عملية المراجعة الدورية الشاملة، ومن بينها دعوة سوريا لتقديم السجلات التي تضم أسماء ومواقع كافة المحتجزين في مراكز الاحتجاز الخاضعة لسيطرة الحكومة السورية، وإعادة رفات الأفراد المتوفين رهن الاحتجاز لعائلاتهم لدفنهم بكرامة، واتخاذ خطوات عاجلة لحماية المقابر الجماعية من قبل ذوي الخبرة في الطب الشرعي، والحفاظ على الأدلة، والسماح بالتعرف على الجثث وتسلميها للأهالي.



تقرير مشترك مقدم للدورة الثالثة من الاستعراض الدولي الشامل للجمهورية العربية السورية

مقدمة

1. هذا التقرير مقدّم من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ورابطة معتقلي ومفقودي سجن صيدنايا، ورابطة عائلات قيصر، وتحالف أسر الأشخاص المختطفين لدى تنظيم الدولة الإسلامية – داعش (مسار)، وعائلات من أجل الحرية، ومبادرة تعافي، ويستهدف معالجة المخاوف الناشئة عن سياسات وممارسات الحكومة السورية المتعلقة بالمحتجزين والمفقودين منذ المراجعة الدورية الأخيرة لسوريا في 2016. كما يسلّط الضوء على كيفية تأثير هذه السياسات والممارسات في الإنكار المستمر لحقوق الإنسان والحريات الأساسية للسوريين.

الاعتقال التعسفي والاختفاء القسري

2. على مدار العقد الماضي، أخفقت جميع الأطراف المتحاربة في سوريا في احترام حقوق الأشخاص المحتجزين بما يتماشى مع الالتزامات القانونية الدولية، وارتكبت أثناء الاحتجاز جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية.[1] ولا تزال ممارسات الاعتقال التعسفي والاختفاء القسري المستمرة من بين التحديات الأكثر إلحاحًا لحقوق الإنسان في سوريا؛ إذ لا يزال عشرات الآلاف محتجزين بشكل تعسفي أو مختفين قسريًا، على يد الحكومة السورية في المقام الأول فضلًا عن الجهات الفاعلة الأخرى داخل سوريا.

3. أكثر من 94٪ من حالات الاختفاء القسري تمت في المناطق الخاضعة لسيطرة الحكومة السورية، وتتوزع النسبة المتبقية على المناطق التي تسيطر عليها الأطراف المتحاربة الأخرى، بما في ذلك الجهات الفاعلة غير الحكومية.[2] ويعتبر الإفراج عن المعتقلين والكشف عن مصير ومكان المختفين قسريًا من الأولويات الملحة للشعب السوري والمجتمع المدني السوري، ولا غنى عنهما لتحقيق العدالة والمحاسبة وجبر الضحايا وعائلاتهم.

4. قبل 2011، كان الاختفاء القسري والاعتقال التعسفي ركيزة أساسية لحملات الحكومة السورية الهادفة لإسكات المعارضين السياسيين، وترهيب العائلات والأصدقاء، وردع المعارضة السياسية والاحتجاجات. وعلى مدار فترة حكم الرئيس السابق حافظ الأسد، كان الاختفاء القسري يُستخدم بشكل شائع لتخويف المجتمع السوري والسيطرة عليه؛ وتقدر أعداد الأشخاص المختفين قسريًا بـ17.000 شخص منذ الثمانينيات.[3] وفي أعقاب اندلاع الاحتجاجات الواسعة في 2011 والحرب اللاحقة، اتسع استخدام الحكومة لهذه الجريمة ضد الإنسانية بشكل كبير؛ وتشير تقديرات إلى أن ما لا يقل عن 150.000 شخص[4] لا يزالون قيد الاختفاء القسري أو الاعتقال التعسفي، غالبيتهم على يد الحكومة السورية في عهد



الرئيس بشار الأسد، وكذا الأطراف المتحاربة الأخرى داخل سوريا. واستُهدف العديد منهم لمشاركتهم في احتجاجات سلمية أو التعبير عن آراء سياسية معارضة.

5. وحسبما وثقت لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية، ترتكب أطراف النزاع الأخرى «ممارسات مماثلة متصلة بالاحتجاز» من بينها «الاختفاء القسري، والاحتجاز مع المنع من الاتصال، والتعذيب، والمعاملة اللاإنسانية أو المهينة، والعنف الجنسي، والوفاة أثناء الاحتجاز في مرافق الاحتجاز التي تديرها كافة الأطراف في جميع أنحاء البلاد».[5]

6. وبالإضافة إلى القتل خارج نطاق القضاء والإعدام بإجراءات موجزة، حُرم العديد من المحتجزين في سوريا من الحق في الصحة، الأمر الذي أدى لوفاتهم أثناء الاحتجاز في ظروف مروّعة وأماكن مكتظة وغير صحية، وتفتقر للتهوية المناسبة، فضلًا عن الطعام الكافي أو الراحة، وهي بيئة ملائمة لانتقال العدوى والمرض. وتضمنت أسباب الوفاة التهاب المعدة والأمعاء، والأمراض الجلدية، والكرب النفسي الذي يتسبّب في رفض المحتجزين تناول الطعام والشراب، والأمراض المزمنة.[6]

7. ونظرًا للظروف المزرية في مرافق الاحتجاز في جميع أنحاء سوريا، فإن المحتجزين معرّضون لتفشي جائحة كوفيد19-. وفي بداية تفشي الجائحة، دعا مكتب المفوضة السامية لحقوق الإنسان، والإجراءات الخاصة للأمم المتحدة الحكومات للإفراج عن السجناء السياسيين والمعتقلين تعسفيًا، وكذلك الفئات الضعيفة بما في ذلك الأطفال وكبار السن وذوي الحالات الطبية.[7] وطوال جائحة كوفيد19-، لم تفرج الحكومة السورية سوى عن 60 محتجزًا فقط من مراكز الاحتجاز في جنوب سوريا ودمشق.[8]

8. باعتبارها أسبابًا جذرية لانتفاضة 2011، يعد الإفراج عن المعتقلين، والكشف عن مصير المختفين، وضمان الحقيقة والعدالة للضحايا وعائلاتهم أمرًا أساسيًا لأي تسوية سياسية، وإمكانية تحقيق سلام دائم في سوريا.

تأثير الاحتجاز على الناجين والأسر

9. منذ آخر استعراض لها في 2016، لم يتم إحراز أي تقدّم يذكر في ملف المعتقلين والمختفين. وأهملت الحكومة السورية توصيات الاستعراض الدوري الشامل، وواصلت بدلًا من ذلك ممارستها المنهجية والواسعة النطاق المتمثلة في الاحتجاز التعسفي أو الإخفاء القسري لأي فرد يُنظر إليه باعتباره مخالف لحكمها الاستبدادي، متسببة في ضرر لا يمكن احتوائه للضحايا وعائلاتهم والمجتمع السوري ككل؛ إذ يعاني المعتقلون السابقون من ضغوط نفسية شديدة وطويلة الأمد، فضلًا عن الإصابات والألم الجسدي الناتج عن التعذيب وغيره من ضروب المعاملة السيئة والقسوة.[9]

10. علاوةً على ذلك، واجه العديد من الناجين المقيمين في سوريا، بعد الإفراج عليهم، صعوبات في تأمين السكن والعمل، وكذلك في الحصول على التعليم لأطفالهم.[10] ويعيشون في

خوف دائم من التعرّض للاعتقال مرة أخرى، وغالبًا ما يلتزمون بالمكوث في منازلهم. ويتطلب ممارستهم الأنشطة المدنية والسياسية تصريحًا من الأجهزة الأمنية.[11]

11. لا يزال مكان ومصير آلاف السوريين مجهولًا، وتستمر عائلاتهم في البحث عن إجابات، في الوقت الذي تعاني فيه من الخسائر النفسية والعاطفية للغياب التعسفي لأحبائهم، فضلاً عن الفراغ القانوني الناجم عن عدم وجود شهادة وفاة، مما يعرّض حقوق أفراد الأسرة في السكن والأرض والملكية للخطر. كما تتعرّض الأسر المعيشية التي ترأسها نساء للخطر بشكل خاص؛ إذ غالبًا ما يتم استبعاد أسماء النساء من الوثائق المتعلقة بالسكن والأرض والممتلكات، الأمر الذي يتسبب في مواجهتهن «تحديات إضافية لتأمين أو إثبات حقوق الميراث أو الوضع العائلي».[12]

12. في مايو 2018، زوّدت الحكومة السورية مكاتب السجل المدني ببلاغات تتعلق بآلاف الأفراد المتوفين، وتم بعد ذلك تسجيلها واستخدامها لتحديث السجلات العائلية. ووفقًا لتقرير صادر عن لجنة التحقيق الدولية، يُعتقد أن هذه البلاغات تكشف وفيات الأفراد المحتجزين من جانب سلطات الدولة بين عامي 2011و2014، والتي حدثت في مرافق الاحتجاز التي تديرها المخابرات أو الأجهزة العسكرية السورية.[13] وعند فحص هذه البلاغات، وجدت لجنة التحقيق أنه «في كل حالة تقريبًا، أشارت السجلات إلى «النوبة القلبية» أو «السكتة الدماغية» كأسباب للوفاة، وأن «أفرادًا من المنطقة الجغرافية نفسها يتشاركون تواريخ الوفاة، وهو ما يشير ربّما إلى عمليات الإعدام الجماعية».[14]

13. وطبقًا للجنة التحقيق الدولية، يتضح أن الدولة السورية، تقر من خلال إصدار بلاغات الوفاة هذه، بحيازتها «معلومات عن مصائر، بما في ذلك التواريخ المزعومة لوفاة أولئك المتوفين» و«معرفة أماكن تواجدهم وقت الوفاة، فضلًا عن مسئوليتها عن الوفاة في حالات الإعدام بأمر من المحكمة، أو عمليات الإعدام خارج نطاق القضاء».[15] ولم تنشر الحكومة السورية أي معلومات عن مواقع رفات هؤلاء القتلى، كما لم تقم بإعادة أي متعلقات شخصية إلى عائلاتهم.[16]

14. لجنة التحقيق الدولية أشارت لـ«احتفاظ القوات الحكومية بدقة بسجلات المعتقلين، كما تنص المعايير الدولية، لكنها لم تقم بإبلاغ الأسر بمصير المحتجزين، كما يقتضي القانون الدولي أيضًا. وتنتظر عشرات الآلاف من العائلات الأخبار بفارغ الصبر لما يقرب من عقد من الزمان».[17] ويُظهر توفر السجلات قدرة الحكومة السورية على تقديم معلومات حول مصير المحتجزين والمختفين لعائلاتهم. إن حجب المعلومات عن مصير المختفين قسرًا، من جانب الحكومة وأيضًا الأطراف الأخرى، هو في الواقع «يطيل أمد معاناة مئات الآلاف من عائلات المختفين قسرًا»، الأمر الذي كان له تأثيرات مدمّرة على العائلات.[18]

15. وفي بعض مناطق سوريا التي كانت تحت سيطرة تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، لا يزال مصير آلاف الأفراد الذين تم اختطافهم أو اعتقالهم مجهولًا، رغم فقدان تنظيم الدولة الإسلامية سيطرته على مناطق في شمال سوريا في 2019. ولم تتمكّن العائلات من تحديد أماكن ذويها؛ نتيجة لغياب أي سلطة مركزية أو شخص يمكنهم الاتصال به بشأن الأشخاص



المفقودين في المناطق الخاضعة لسيطرة الحكومة السورية أو الإدارة الذاتية التي يمثلها الأكراد في الشمال وشرق سوريا.[19]

16. أيضًا في المناطق التي كانت تحت سيطرة داعش، تم العثور على عدد من المقابر الجماعية، وتقدر السلطات المحلية أنها تحتوي على آلاف الجثث لضحايا داعش وكذلك مقاتلي داعش والمدنيين الذين قتلوا في الغارات الجوية.[20] وفي أحيان عديدة، تتعرض الأدلة الحاسمة لخطر الضياع؛ نظرًا لافتقار السلطات والمنظمات المحلية للتدريب والخبرة المناسبة في مجال الطب الشرعي والجنائي، وهو الأمر الضروري لاستعادة الجثث والأدلة بشكل صحيح من مواقع المقابر الجماعية، الأمر الذي يهدد حقوق العائلات في معرفة الحقيقة وتحقيق العدالة للمفقودين.[21]

دعم متزايد للآلية الدولية للمحتجزين والمختفين

17. على الصعيد الوطني، لا توجد قنوات قابلة للتطبيق تمكن السوريين من الإبلاغ عن المفقودين أو الحصول على معلومات عن المفقودين والمختفين؛ لأن أي محاولة للحصول على المعلومات تعرض أفراد الأسرة لخطر الاحتجاز أو غيره من الانتهاكات. علاوةً على ذلك، تتعرض العائلات الساعية للحصول على معلومات حول أحبائها المحتجزين والمختفين للاستغلال والابتزاز المالي من جانب المسئولين أو «الوسطاء» أو السماسرة الذين يتقاضون رسومًا باهظة مقابل المعلومات أو للمساعدة في تأمين الزيارات أو إطلاق سراح الأفراد، وفي كثير من الحالات، لا يتم تقديم المعلومات أو المساعدات الموعودة.[22]

18. وفي تقريرها الصادر في مارس 2021، طالبت لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن الجمهورية العربية السورية الدول الأعضاء في الأمم المتحدة بـ «تسهيل تشكيل آلية دولية مستقلة لتنسيق وتجميع المطالبات المتعلقة بالأشخاص المفقودين، ومن بينهم الأشخاص الذين تعرّضوا للاختفاء القسري، وتكليف الآلية بتحديد العناصر المطلوبة لتعقب المفقودين والمختفين وتحديد هويتهم بكفاءة وفعالية، والمساعدة على تجميع المطالبات المقدمة إلى مجموعة واسعة من المنظمات غير الحكومية و المنظمات الإنسانية، وتنسيق اتصالات بأطراف النزاع لتحديد مواقع المفقودين أو رفاتهم، ومن بينهم الموجودين في المقابر الجماعية، وهي مواقع يجب حمايتها».[23] ولاحقًا، أيدت المفوضة السامية لحقوق الإنسان،[24] والممثل السامي للاتحاد الأوروبي للشئون الخارجية والسياسة الأمنية هذه المطالب،[25] كما تبناها البرلمان الأوروبي.[26]

19. في فبراير 2021، أعلنت رابطة معتقلي ومفقودي سجن صيدنايا، ورابطة عائلات قيصر، وتحالف أسر الأشخاص المختطفين لدى تنظيم الدولة الإسلامية – داعش (مسار)، وعائلات من أجل الحرية، ومبادرة تعافي، عن إصدارها ميثاق الحقيقة والعدالة لتقديم رؤيتهم الشاملة ومطالبهم فيما يتعلق بالاحتجاز التعسفي والاختفاء القسري والتعذيب.[27] ودعا الميثاق لتشكيل آلية دولية مستقلة لتقصي الحقائق لكشف الظروف والحقائق المحيطة بالانتهاكات.

20. وفي تقريرها «بشر لا أرقام: قضية تشكيل آلية دولية لمعالجة أزمة المعتقلين والمختفين في

سوريا»،[28] أكدت المنظمات أن «المساءلة يجب أن تأخذ مجراها في نهاية المطاف، لكن الأولوية العاجلة للضحايا هي معرفة مصير أحبائهم» مشيرين لأن «الآلية يجب أن تتبنى نهجًا يركز على الضحية لضمان تعاون قوي مع جمعيات الضحايا السوريين والمجتمع المدني الأوسع».[29] وفي بيان مشترك لمجلس حقوق الإنسان في جلسته الـ46، طالبت منظماتنا الدول الأعضاء بالأمم المتحدة بـ«النظر في تشكيل آلية دولية مستقلة للتحقيق في المعلومات المتعلقة بالمعتقلين والمختفين؛ بهدف الكشف عن مصير وأماكن وجود أولئك الذين اختفوا قسرًا أو المحتجزين تعسفيًا، وضمان المساءلة والجبر للضحايا وعائلاتهم في الحالات التي ارتكبت فيها انتهاكات للقانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الإنساني الدولي».[30]

21. لاحقًا، تم تبنّي هذه الدعوة من جانب المفوضة الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، والأمين العام للأمم المتحدة، والممثل السامي للاتحاد الأوروبي للشؤون الخارجية والسياسة الأمنية، وكذلك الدول الأعضاء في الأمم المتحدة. وتم اعتماد قرار يركز على قضية المفقودين والمختفين قسريًا في سوريا في 13 يوليو 2021 خلال الجلسة الـ 47 لمجلس حقوق الإنسان. ويؤكد القرار على «الدور الحيوي للمنظمات السورية للضحايا والناجين والأسر العاملة في قضية الأشخاص المفقودين»، ويدعو «الدول الأعضاء وهيئات الأمم المتحدة ذات الصلة والمنظمات الدولية والمجتمع المدني لتنسيق الجهود وتركيز الاهتمام بشكل استباقي على قضية المفقودين في الجمهورية العربية السورية، بمن فيهم أولئك الذين تعرضوا للاختفاء القسري [...]». وفي 11 مارس 2021، أصدر البرلمان الأوروبي قرارًا يحث الاتحاد الأوروبي والدول الأعضاء فيه على تسهيل تشكيل آلية دولية مستقلة بقيادة الضحايا لتحديد مكان المفقودين أو رفاتهم. ويقرّ مشروع القرار بشأن سوريا بأهمية إدراج وجهات نظر الضحايا ومطالبهم بالحقيقة والعدالة في جهود المجتمع الدولي بشأن الجمهورية العربية السورية.

التحليل القانوني

22. طوال فترة النزاع في سوريا، استهانت كافة الأطراف المتحاربة بحقوق الأشخاص المحتجزين، بما يتماشى مع القانون الدولي، بما في ذلك الحكومة السورية وأطراف النزاع الأخرى، ومن بينها تركيا[31] وحلفاؤها في المناطق المحتلة شمال سوريا وكذلك الجهات الفاعلة غير الحكومية مثل داعش، وهيئة تحرير الشام، والجيش السوري الحر، والجيش الوطني السوري، وقوات سوريا الديمقراطية؛ فجميعهم اعتقلوا الأشخاص تعسفيًا، وارتكبوا جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية في هذا السياق.

23. وينتهك استخدام الحكومة السورية للاعتقال والإخفاء القسري العديد من الأحكام المنصوص عليها في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، بما في ذلك الحق في الحياة (المادة 6)، والحق في عدم التعرض للتعذيب، والحق في المعاملة الإنسانية والاحترام (المادتان 7 و10)، والحق في الحرية والأمن (المادة 9)، والحق في الاعتراف بشخصية الفرد القانونية (المادة 16) بالإضافة إلى الحق في الحياة الأسرية (المادة 17). كما تنتهك



تصرفات الحكومة السورية اتفاقية مناهضة التعذيب وإعلان الأمم المتحدة بشأن حماية جميع الأشخاص من الاختفاء القسري في مجملها، بالإضافة إلى أحكام محددة تمس حقوق أفراد عائلات الأفراد المحتجزين تعسفيًا والمختفين قسرًا في إطار اتفاقية حقوق الطفل واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد النساء.[32] وكما بينت لجنة التحقيق، فإن استخدام الحكومة السورية للاحتجاز والإخفاء القسري والممارسات المتصلة على نطاق واسع ومنهجي بحق السكان المدنيين تصل مستوى الجرائم ضد الإنسانية، بما في ذلك: القتل، والإبادة، والسجن، والعنف الجنسي، والتعذيب، وغيرها من الأعمال غير الإنسانية، فضلًا عن جرائم الحرب المتمثلة في القتل، والتعذيب، وسوء المعاملة، والاغتصاب والعنف الجنسي، والاعتداء على الكرامة الشخصية، وإصدار أحكام وتنفيذ إعدامات بإجراءات موجزة.[33]

التوصيات

24. يُبيّن التحليل الوارد في هذا التقرير فشل سوريا، منذ الاستعراض الدوري الشامل في 2016، في تنفيذ أي من التوصيات المتعلقة بمسألة المحتجزين والمختفين، فضلًا عن مواصلتها الامتثال لالتزاماتها بموجب القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الإنساني الدولي. كما تقاعست سوريا عن وضع حد لممارستها للاعتقال التعسفي والاختفاء القسري، واستخدامها للتعذيب وغيره من ضروب المعاملة السيئة، وكذلك العنف الجنسي والعنف القائم على النوع الاجتماعي.

25. خلال الاستعراض الدوري الشامل السابق في 2016، تم تقديم 20 توصية إلى سوريا من جانب الدول الأعضاء في الأمم المتحدة بشأن قضية الاختفاء القسري والاحتجاز التعسفي. قبلت سوريا 9 توصيات بشأن هذه القضية، ولكنها لم تنفذ أي منها حتى الآن.

التوصيات التي تم قبولها في 2016 لكن لم يتم تنفيذها

26. فبينما أيدت سوريا توصية أوروغواي بـ«المصادقة على الاتفاقية الدولية لحماية جميع الأشخاص من الاختفاء القسري»؛ إلا أنها لم تصادق حتى الآن على الاتفاقية.

27. وبينما قبلت سوريا توصية البرازيل بـ«السماح بزيارة العاملين في المجال الإنساني إلى جميع أماكن الاحتجاز»؛ إلا أنها تواصل عرقلة وصول اللجنة الدولية للصليب الأحمر إلى مرافق الاحتجاز.

28. وفي حين قبلت سوريا توصية إسبانيا بـ«وقف الاحتجاز التعسفي والإفراج عن جميع الموقوفين ظلمًا أو عشوائيًا»، والتوصية التي قدمتها لوكسمبورغ بـ«وضع حد للاختفاء القسري في جميع أماكن الحرمان من الحرية، فضلًا عن عمليات القتل خارج نطاق القضاء»، إلا أنها تواصل احتجاز وإخفاء أكثر من 150.000 سوري، تأكد وفاة 11.000 [34] منهم من خلال الصور المهرّبة المعروفة باسم «صور قيصر.»



التوصيات التي تحثّ منظماتنا الدول على رفعها

- تقديم السجلات التي تحتوي على أسماء ومواقع جميع المحتجزين في مرافق الاحتجاز الخاضعة لسيطرة الحكومة السورية لوكالات الأمم المتحدة والمنظمات الدولية المتخصصة، مثل اللجنة الدولية للصليب الأحمر.
- الكشف عن جميع السجون والمعتقلات، العامة منها والسرية، وإنهاء استخدام المعتقلات السرية بشكل كامل.
- إتاحة وصول اللجنة الدولية للصليب الأحمر لجميع مرافق الاحتجاز.
- إعادة رفات الأشخاص المتوفين خلال احتجازهم؛ لتمكين أهاليهم من التعبير عن الاحترام لهم وتقديم مراسم دفن كريمة بما يتماشى مع تقاليدهم.
- التعاون مع المجتمع الدولي لتشكيل آلية إنسانية دولية مستقلة لتحديد أماكن الأشخاص المختفين قسرًا والمحتجزين من جانب كافة أطراف النزاع.
- الإفراج الفوري عن جميع الأفراد المحتجزين تعسفيًا.
- وقف الممارسة المنهجية للاعتقال التعسفي والإخفاء القسري واستخدام التعذيب والمعاملة اللاإنسانية والعنف الجنسي والعنف القائم على النوع الاجتماعي.
- وضع حد لممارسة محاكمة المدنيين أمام المحاكم العسكرية، وإلغاء جميع المحاكم الميدانية والاستثنائية.
- تجريم استخدام التعذيب وجميع أشكال المعاملة أو العقوبة القاسية أو المهينة أو اللاإنسانية، في القانون والممارسة.
- إدماج أحكام قانونية محدّدة في التشريعات المحلية السورية تحدد إجراءً للحصول على إعلان الغياب بسبب الاختفاء القسري، من أجل معالجة الوضع القانوني للأشخاص المختفين والوضع القانوني للأقارب في المجالات المتعلقة بالمسائل المالية وقانون الأسرة وحقوق الملكية، والرعاية الاجتماعية.
- اتخاذ خطوات عاجلة لحماية المقابر الجماعية بخبرات الطب الشرعي؛ من أجل الحفاظ على الأدلة، والسماح بتحديد هوية الجثث، ومحاكمة جميع المشتبه بهم بما يتماشى مع المعايير الدولية للمحاكمة العادلة.

هوامش

[1] لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية، تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية، 11 مارس 2021، ص.2، متاح على:
https://undocs.org/ar/A/HRC/46/55



[2] رابطة معتقلي ومفقودي سجن صيدنايا، مختفون قسرًا في مراكز الاحتجاز السورية: بحث حول تفاصيل عملية الاختفاء القسري ومصير الضحايا، ديسمبر 2020، ص.37.

[3] المرجع السابق، ص.12.

[4] الشبكة السورية لحقوق الإنسان، «حصيلة الاعتقالات التعسفية»، 14 يونيو 2021، متاح على:
https://sn4hr.org/arabic/2021/06/14/%D8%AD%D8%B5%D9%8A%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D9%82%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B3%D9%81%D9%8A/

[5] لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية، تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية، 11 مارس 2021، ص.21، متاح على:
https://undocs.org/ar/A/HRC/46/55

[6] هيومان رايتس واتش، لو تكلّم الموتى: الوفيات الجماعية والتعذيب في المعتقلات السورية، 16 ديسمبر 2015، متاح على:
https://www.hrw.org/ar/report/2015/12/16/284486

[7] مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، «المطلوب اتخاذ إجراءات لمنع فيروس كوفيد19- من «اجتياح أماكن الاحتجاز»»- باشليت، 25 مارس 2020، متاح على:
https://www.ohchr.org/AR/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=25745&LangID=A

[8] هيومن رايتس واتش، «الإفراج عن عشرات السجناء في سوريا»، 6 نوفمبر 2020، متاح على:
https://www.hrw.org/ar/news/2020/11/06/376965

[9] لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن الجمهورية العربية السورية، تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن الجمهورية العربية السورية، 11 مارس 2021، ص.21، متاح على:
https://undocs.org/ar/A/HRC/46/55

[10] المرجع السابق، ص.21

[11] المرجع السابق، ص.21

[12] لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية، إخطارات الوفاة في الجمهورية العربية السورية، 27 نوفمبر 2018، صفحة 3و4 متاح على:
https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/DeathNotificationsSyrianArabRepublic_Nov2018_AR.pdf

[13] المرجع السابق، ص.3

[14] أنظر أيضًا رويترز، «موجة من إخطارات الوفاة السورية تُظهر مصير محتجزي الحكومة»، 31 يوليو 2018، متاح على:



https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-syria-detainees-idUSKBN1KL2PA

[15] المرجع السابق، ص.4.

[16] المرجع السابق، ص.4.

[17] لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية، تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن الجمهورية العربية السورية، 11 مارس 2021، متاح على الرابط:
https://undocs.org/ar/A/HRC/46/55

[18] المرجع السابق

[19] هيومن رايتس ووتش، مخطوفو داعش: التقاعس عن كشف مصير المفقودين في سوريا، فبراير 2020، ص.49، متاح على:
https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/syria0220ar_web_0.pdf

[20] المرجع السابق، ص.52.

[21] المرجع السابق، ص.52.

[22] انظر رابطة معتقلي ومفقودي في سجن صيدنايا: مختفون قسرًا في مراكز الاحتجاز السورية: بحث في تفاصيل عملية الاختفاء القسري ومصير الضحايا، ديسمبر 2020، ص.40.

وفرانس 24 «"الوسطاء» في سوريا يستفيدون من يأس عائلات الأسرى» 23 يونيو 2021، متاح على الرابط:
https://www.france24.com/en/live-news/20210623-syria-fixers-cash-in-on-despair-of-prisoners-families

[23] تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية، مجلس حقوق الإنسان بالأمم المتحدة، الجلسة 46، 11 مارس 2021، ص.A/HRC/46/55 ،26.

[24] مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، «سوريا: بعد مرور 10 سنوات على اندلاع النزاع، باشليت تؤكد ضرورة الكشف عن الحقيقة والعدالة اليوم أكثر من أي وقت مضى»، 11 مارس 2021، متاح على:
https://www.ohchr.org/ar/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=26867&LangID=a

[25] خدمة العمل الخارجي للاتحاد الأوروبي، «سوريا: خطاب الممثل السامي/ نائب الرئيس جوزيب بوريل في مناقشة البرلمان الأوروبي حول 10 سنوات من الصراع»، 10 مارس 2021، متاح على:
https://eeas.europa.eu/headquarters/headquarters-Homepage_de/94591/Syria

[26] الاتحاد الأوروبي، البرلمان الأوروبي، قرار البرلمان الأوروبي بتاريخ 11 مارس 2021 بشأن الصراع السوري - 10 سنوات بعد الانتفاضة، متاح على:
https://sl-center.org/?p=1648



[27] مبادرة تعافي، «ميثاق الحقيقة والعدالة: رؤية مشتركة حول قضية الإخفاء القسري والاعتقال التعسفي في سورية من منظمات الضحايا السوريين وأفراد أسرهم»، فبراير 2021، متاح على:
https://legal-agenda.com/wp-content/uploads/Charter-06-AR-PDF.pdf

[28] جيريمي ساركين، «بشر لا أرقام: قضية تشكيل آلية دولية لمعالجة أزمة المحتجزين والمختفين في سوريا»، مايو 2021، ص. 17–20، متاح على:
https://taafi-sy.org/wp-content/uploads/2021/05/Humans-Not-Numbers-EN-FINAL-20MAY2021.pdf

[29] المرجع السابق، ص.8

[30] مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، «المنظمات تحث مجلس حقوق الإنسان على البحث عن الحقيقة والعدالة للسوريين المحتجزين والمختفين»، فبراير 2021، متاح على:
https://cihrs.org/redress-for-victims-and-their-families-and-accountability-for-perpetrators-in-syria-and-yemen/

[31] انظر هيومن رايتس ووتش، «النقل غير القانوني للسوريين إلى تركيا»، 3 فبراير 2021، متاح على:
https://www.hrw.org/ar/news/2021/02/03/377722

[32] لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية، تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن الجمهورية العربية السورية، 11 مارس 2021، ص.22، متاح على:
https://undocs.org/ar/A/HRC/46/55

[33] المرجع السابق. ص 22–23.

فيما يتعلق باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد النساء، انظر على وجه التحديد المواد 2 (ب) (ج) (و) و5 (أ) (ب) و15 (1) و16 (1) (د).

فيما يتعلق باتفاقية حقوق الطفل، انظر على وجه التحديد المواد 2 (2)، 6، 7 (1)، 9 (4)، 16

[34] هيومن رايتس ووتش، لو تكلم الموتى، الوفيات الجماعية والتعذيب في المعتقلات السورية، 16 ديسمبر 2015، متاح على:
https://www.hrw.org/ar/report/2015/12/16/284486





سياسة ومعايير النشر
ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

تنشر مؤسسة ميسلون دراساتٍ وبحوثًا وكتبًا متنوعة وفق معايير محدّدة، بعد إخضاعها للتقويم العلمي الأكاديمي.

أولًا: سياسة ومعايير النشر

1. البحوث والدراسات

تعتمد مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، ومجلة «رواق ميسلون»، في اختيار الدراسات والبحوث القابلة للنشر، على المعايير الدولية العامة المعتمدة، شكلًا ومضمونًا، وفقًا للآتي:

1. أن يكون البحث أصيلًا، وألّا يكون قد نُشر جزئيًا أو كليًا في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية.
2. أن يشتمل البحث على العناصر الآتية:

أ. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية.

ب. ملخص باللغة العربية (250 – 300 كلمة)، يقدم إشكالية البحث الرئيسة والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث. والكلمات المفتاحيّة (Key Words) بعد الملخص.

ج. تحديد مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، وفرضية البحث، ووضع التصوّر المفاهيميّ وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات.

د. ينبغي من حيث الشكل أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحدّدة.

هـ. ينبغي أن يكون البحث مذيَّلًا بقائمة تتضمن المراجع التي استند إليها الباحث إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يُشر إليها في الهوامش، وأن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية المعتمد لدة مؤسسة ميسلون.

و. تُترجم جميع عناوين المراجع الأجنبية المشار إليها في الحواشي إلى العربية، مع كتابة عنوان المرجع واسم صاحبه فقط باللغة الأصلية.

ز. ترقيم وتصنيف الجداول والرسومات والبيانات والصور الواردة في نص البحث مع تحديد مصادرها.

ح. إضافة روابط المصادر الموجودة على الإنترنت في المراجع، مع إضافة تاريخ آخر مرة تم الولوج إليها. وفي حال كون الرابط أطول من سطر واحد، يتم تقصيره عن طريق Google URL Shortener أو أي أداة شبيهة، ثم إضافته إلى المرجع المشار إليه.

ط. تجنب الكاتب الإشارة إلى كتاباته السابقة قدر الإمكان، والإشارة إليها فقط في حال الضرورة القصوى إن لم يكن هناك بدائل مرجعية من كتاب آخرين.

3. أن يكون البحث بين 6000 – 10000 كلمة، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المصادر والمراجع وكلمات الجداول والملحقات في حال وجودهما، ولمؤسسة ميسلون/ أو المجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي لا تتوافق وهذا العدد، وتنشر أيضًا المقالات التي لا يزيد حجمها على 3000 كلمة، وتطبّق عليها المعايير سابقة الذكر.

4. على الكاتب مراجعة مادته لغويًا قبل إرسالها؛ فالبحوث والدراسات التي تكثر فيها الأخطاء اللغوية، سواء أكانت إملائية أو نحوية، ستُرفض مباشرةً، ولن تدخل في مرحلة التقييم الأولي.

5. أن يُرفق البحث بالسيرة العلمية للباحث وصورته الشخصية.

2. مراجعات الكتب

تخضع مراجعات الكتب لقواعد التقويم ذاتها التي تخضع لها البحوث والدراسات، وتتضمن مراجعة الكتاب العناصر الأساسية الآتية:

أ. أن يثبِّت كاتب المراجعة في أعلى مراجعته المعلومات الآتية: اسم الكتاب (وإذا كان الكتاب المراجَع صادرًا بلغة غير العربية يكتب المراجِع عنوان الكتاب كما هو في اللغة الأصلية إلى جانب العنوان في اللغة العربية)، اسم مؤلف الكتاب (وإذا كان الكتاب بلغة غير العربية ينبغي كتابة اسم المؤلف باللغة الأخرى إلى جانب الاسم بالعربية)، اسم دار النشر، تاريخ النشر، عدد الصفحات.

ب. التعريف بعنوان الكتاب وإبراز أهميّته.

ج. التعريف بمؤلّف الكتاب وسيرته العلميّة (بحسب الحاجة).

د. الوقوف عند مقدّمات الكتاب، وأهدافه، ومشروعه، ومراجعه، ومصادره، وخطّته، ومحتوياته.

هـ. تحليل مضامين الكتاب تحليلًا وافيًا، وإبراز أفكاره ومحاوره الأساسيّة، مع استخدام الأدوات النقديّة والمنهج المقارن بينه وبين المراجع التي تناولت الحقل أو الموضوع نفسه، وعدم الاكتفاء بعرض سطحيّ ونقْل ما ذكره المؤلّف في مقدّمته.

وتراعى في اختيار الكتب الشروط الآتية:

أ. اختيار الكتاب وفقًا لأسسٍ موضوعيّة، انطلاقًا من أهميّته، وأصالته ومدى إغنائه لحقل المعرفة الذي ينتمي إليه.

ب. ألّا يكون قد مرّ على صدور الكتاب أكثر من خمس سنوات.

عدد كلمات المراجعة ما بين 1500 و4000 كلمة.

3. الكتب؛ تأليفًا أو ترجمةً

تنشر مؤسسة ميسلون كتبًا مؤلّفة أو مترجمة، في مجالات متنوعة من المعرفة، ويُشترط في الكتب المؤلفة الاستناد إلى جهدٍ بحثيّ أصيل ورصين، متوافق مع أصول العمل البحثيّ العلمي، بما في ذلك استخدام منهجيات البحث العلمي وأساليبه الكمية والنوعية، والحرص على التوثيق العلمي الأصيل، ويشترط أن تشكّل إسهامًا جديدًا وفريدًا في المجال المعرفيّ الذي يُبحث فيه، وألّا تكون قد نُشرت –من قبل– جزئيًا أو كلّيًا.

يجب أن يُرفق الكتاب المرسل بملخص تنفيذي، في نحو 1500 كلمة، يتضمن العناصر الآتية: الكلمات المفتاحيّة، تحديد المشكلة المدروسة في الكتاب، أهداف الدّراسة، أهمّيتها، فرضيّة الدراسة، وضع التصوّر المفهوماتي، وصف منهجيّة البحث، والتّحليل، والنّتائج.

يجب أن يكون الكتاب مذيَّلًا بقائمة تتضمن المصادر والمراجع التي استند إليها الكاتب. ويجب –من حيث الشكل– أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحدّدة، ويجب ألّا يقلّ عدد كلمات الكتاب عن 20 ألف كلمة.

بالنسبة إلى الكتب المترجمة، يُشترط حصول مؤسسة ميسلون على حقوق الترجمة والنشر من المؤسسة الأصلية، وأن يحصل المترجم على موافقة أولية من مؤسسة ميسلون لترجمة الكتاب المختار، ويُنظم ذلك كلّه في عقد ترجمة واضح، ومن ثمّ تخضع الترجمة للتدقيق بعد الانتهاء منها.

وتنشر مؤسسة ميسلون أيضًا كتبًا في مجال الإبداع الثقافي والفني والأدبي، مثل الرواية والقصة والمسرح والشعر، بشرط قبولها من أدباء وفنانين معروفين تعتمدهم المؤسسة، ولهم دورهم المشهود في الثقافة والفن؛ وتنشر المؤسسة –أيضًا– كتبًا في مجال التوثيق والشهادات والمذكرات الشخصية.

ثانيًا: إجراءات النشر

1. تتسلّم مؤسسة ميسلون المادة المرسلة عبر البريد الإلكتروني research@maysaloon.fr، بالنسبة إلى المواد الخاصة بالنشر في موقع المؤسسة، أو عبر البريد rowaq@maysaloon.fr، بالنسبة إلى المواد الخاصة بالنشر في مجلة «رواق ميسلون»، ويُعلَم الكاتب بالاستلام في غضون أسبوع كحد أقصى.
2. تنظر وحدة البحوث/ أو هيئة التحرير في البحوث والدراسات الواردة، ويُرسل المنسجم منها مع معايير النشر إلى المحكّمين العلميين.
3. تنظر وحدة البحوث/ أو هيئة التحرير في نتائج التقويم، ثم يجري إعلام الباحثين بنتائج التقويم خلال مدة لا تزيد على شهرين من تاريخ استلام البحث، سواء بقبول المادة للنشر، أو قبولها المشروط بضرورة إدخال تعديلات، أو رفض الورقة والاعتذار عن عدم نشرها. وفي حال اشتراط إجراء تعديلاتٍ على أيّ مادّة أو ورقة لقبول نشرها، يتمّ إعلام الباحث بها لإجراء التعديل الملائم.

4. بعد إجراء الكاتب للتّعديلات، تبُتّ وحدة البحوث/ أو هيئة التحرير بشأن نشر المادة، ويُرسل النصّ إلى وحدة التحرير والتدقيق اللّغوي، ليجريَ تحريره وتدقيقه بحسب جدولة تدرّجه الزّمني، ثم تُنشر الورقة بحسب خطة مؤسسة ميسلون/ هيئة التحرير وبعض المقتضيات الفنية.
5. لا يعاد البحث إلى صاحبه سواء قُبل للنشر أم لم يقبل.
6. يُعدّ إرسال الباحث لبحثه إلى مؤسسة ميسلون/ المجلة قبولًا منه لشروط المؤسسة/ المجلة، وتنازلًا عن حقه في النشر لمدة خمس سنوات في حال الموافقة على نشره.

ثالثًا: أخلاقيات النشر

1. تلتزم مؤسسة ميسلون/ مجلة «رواق ميسلون» ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحكّمين وفريق التحرير.
2. تلتزم ميسلون ومجلتها إعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناء على ما يرد في تقارير التقويم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
3. تلتزم ميسلون ومجلتها جودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
4. تلتزم ميسلون ومجلتها بعدم جواز استخدام أيٍّ من أعضاء هيئتها أو المحرِّرين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال إلى المؤسسة/ المجلة في بحوثهم الخاصة.
5. النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض ميسلون ومجلتها النسخة المحرّرة شبه النهائية من البحث بصيغةPDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة لا تقبل أي تعديلات مهمة أو إضافات على البحث، إلا ما كان من تصحيحات أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمد زمني وجيز جدًا تحدِّده رسالة المجلة إلى الباحث.
6. حقوق الملكية الفكرية: تملك مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى البحوث المنشورة في موقعها ومجلتها، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، في أي وسيلة من وسائل النشر، سواء باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المؤسسة أو هيئة تحرير المجلة.
7. تتقيد ميسلون ومجلتها في نشرها للبحوث المترجمة تقيدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

رابعًا: طريقة توثيق الهوامش والمراجع

1. **الكتب**

اسم المؤلّف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة، (مكان النّشر، الناشر، تاريخ



النشر)، رقم الصفحة. ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق، غير الذي يليه مباشرةً، بذكر اسم المؤلف، ثمّ رقم الصفحة، ما لم يكن أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحال يُستخدَم العنوان مختصرًا بعد اسم المؤلف. أمّا في قائمة المراجع، فترد معلومات الكتاب ورودًا مفصّلًا.

2. **الدوريات**

بالنسبة إلى المقالة المنشورة في دورية ما، يكون التوثيق كما يلي: اسم المؤلّف، «عنوان الدراسة أو المقالة»، اسم المجلة، المجلد و/ أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصفحة.
في الهوامش وقائمة المراجع العربية، يجب أن يكون عنوان الكتاب، أو المجلة، بالخطّ العريض. أما إن كان بلغة أجنبية، فيجب أن يُكتب بخطّ مائلٍ.

3. **مقالات الجرائد**

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

4. **المنشورات الإلكترونية**

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

5. **المقابلات الشخصية**

اسم الشّخص، نوع المقابلة (شخصيّة مثلًا)، اسم من أجرى المقابلة، طريقة إجراء المقابلة (عبر الهاتف/ من خلال البريد الإلكتروني/ ... إلخ.)، المكان، والتاريخ.

خامسًا: معايير تقويم بحث علمي أو كتاب

يُراعى الآتي في التقويم العلمي للدراسات والبحوث والكتب:

1. أهمية الموضوع المتناول؛ مدى أهمية البحث أو الكتاب المقدم استنادًا إلى اهتمامات مؤسسة ميسلون.
2. وضوح الهدف؛ مدى تعبير عنوان البحث أو الكتاب عن الهدف الذي يسعى له، وهل كان الكاتب ملتزمًا هدفه أم كان هناك انحراف وإسهاب في تفاصيل غير ذات صلة بالهدف؟
3. التبويب الواضح؛ مدى وضوح وجودة تبويب البحث أو الكتاب وفهرسته.
4. جمال الصوغ والأسلوب وسلامة اللغة العربية؛ جودة اللغة وقدرة الكاتب على التعبير عن أفكاره، ومدى نجاح الكاتب في عرض الأفكار كاملة ومفهومة وبلغة مقروءة علميًا.
5. الانسجام الداخلي بين الأفكار؛ مدى انسجام أفكار البحث أو الكتاب وطريقة عرضها.
6. المنهج المتماسك؛ منطقية عرض الأفكار والقدرة على الإقناع ودعم وجهة النظر الشخصية
7. الجهد التوثيقي ودقة البيانات؛ المصادر والمراجع وأصالتها، مدى صحة وجدية الاقتباسات والتحويلات، وطريقة ضبطها في الهوامش أو في نهاية البحث أو الكتاب وفقًا لشروط النشر المعتمدة في مؤسسة ميسلون.



8. الأصالة (غير مترجمة أو منقولة)؛ مدى التجاء الباحث إلى أسلوب القص والنسخ إن وجد، والتأكد من أن الورقة لم يسبق نشرها في مكان آخر، باستعمال محركات البحث على الإنترنت.
9. التجديد والابتكار؛ مستوى حضور الجانب الإبداعي في البحث أو الكتاب، ودرجة حضور الأفكار الجديدة مقارنة بكتب أخرى تتناول الموضوع ذاته؛ أي هل يشكل البحث أو الكتاب إضافة إلى المكتبة العربية أم لا؟
10. الإحاطة؛ عمق المعرفة أو الأفكار المطروحة في البحث أو الكتاب، والإلمام بجوانب الموضوع المطروح.

دعوة إلى الكتابة

"تدعو دورية «رواق ميسلون» الأكاديميين والباحثين وسائر الكتاب المهتمين بالشؤون الثقافية والسياسية والأدبية والفنية للكتابة على صفحاتها. تقبل الدورية الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية، كما تفتح صفحاتها أيضا لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. تخضع كل المواد التي تصل إلى «رواق ميسلون» للتقويم من جانب مختصين من الأكاديميين. ولذلك تتوقع هذه الدورية ممن يكتبون إليها الالتزام بمعاييرها، وبما يبديه المحكمون من ملاحظات."

اللوحات في هذا العدد للدكتور والفنان التشكيلي

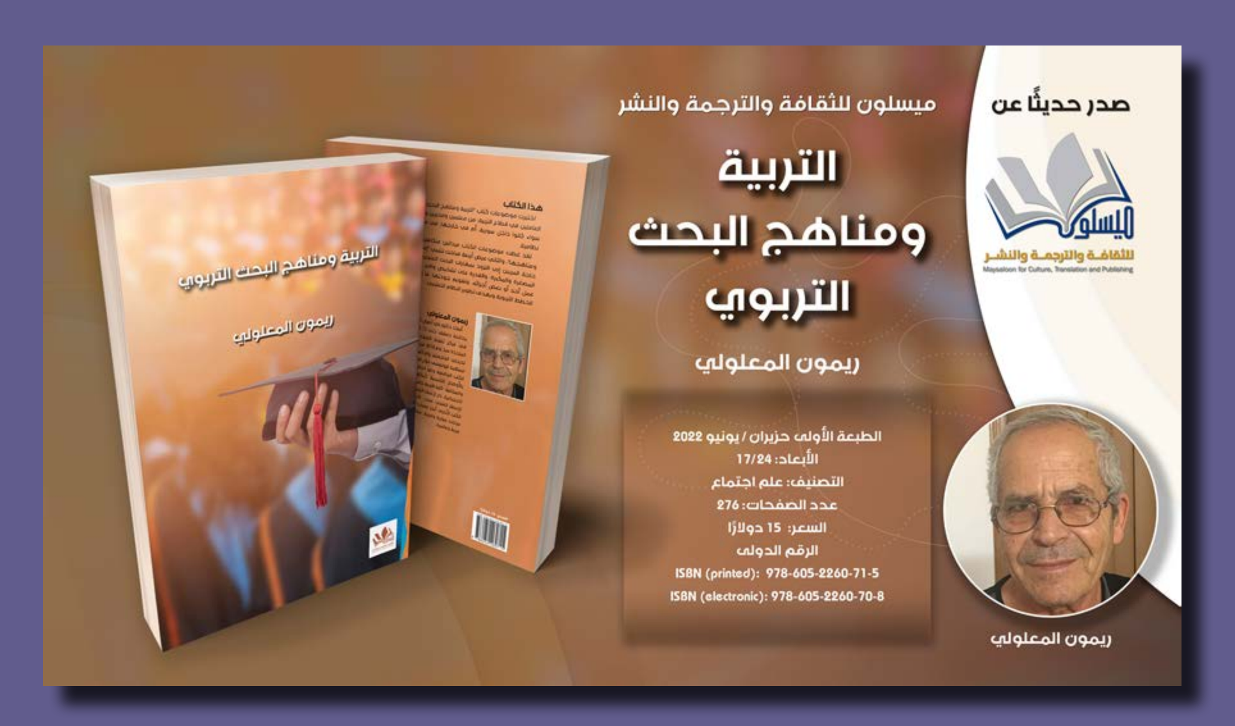
منذ بدر حلوم


منذر بدر حلوم

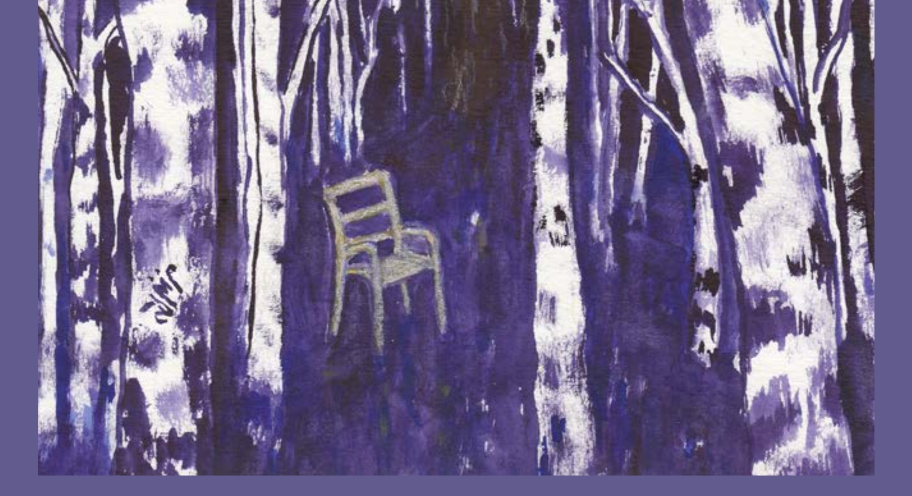
كاتب وروائي ومترجم وفنان تشكيلي، أستاذ جامعي (دكتوراه في العلوم البيولوجية) في كلية الزراعة بجامعة تشرين-اللاذقية/سورية. قبل 2011. كتب عددًا من الروايات، منها: (سقط الأزرق من السماء)، (لا تقتل ريتا)، (كأن شيئًا لم يحدث)، و(أولاد سكينة). له أيضًا عدة كتب مترجمة عن الروسية: (يوم واحد من حياة إيفان دينيسوفيتش) و(دار ماتريونا) و(حادثة في محطة كاتشيتوفكا) لألكسندر سولجينيتسن، صدرت في مجلّد واحد، عن دار المدى عام 1999، و(قصص من المعتقلات) لفارلام شالاموف، نشرت تحت عنوان (القادم من الجحيم)، عن دار الحصاد، 1998، و(فلسفة الأسطورة) لأليكسي لوسيف، صدرت عن دار الحوار في طبعتين، 2005 و2008. يكتب في الصحافة العربية في الثقافة والسياسة وعلم الاجتماع.



من إصدارات ميسلون للثقافة والترجمة والنشر







المشاركون في هذا العدد

1. الزهراء سهيل الطشم
2. إلياس البراج
3. آلاء المحمد
4. آندي فليمستروم
5. بشرى البشوات
6. حسام عتّال
7. حواس محمود
8. خولة سعيد
9. راتب شعبو
10. سامر عباس
11. سائد شاهين
12. شفيق صنوفي
13. شوكت غرز الدين
14. شيرين عبد العزيز
15. فاتن أبو فارس
16. فادي أبو ديب
17. كوثر الردّادي
18. ليلى عبد الحميد
19. ماركوس القسّام
20. محمد بن الطيب
21. منذر بدر حلّوم
22. نور حريري
23. هدى أبو نبوت





السعر 15 دولارًا

